

MASTER NEGATIVE
NO. 93-81433-5

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

VAIHINGER, HANS

TITLE:

HARTMANN, DUHRING
UND LANGE ...

PLACE:

ISERLOHN

DATE:

1876

Master Negative #

93-81433-5

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193	Vaihinger, Hans, 1852-1933
V19	Hartmann, Dühring und Lange; zur geschichte der deutschen philosophie im XIX jahrhundert; ein kritischer essay. 56381
	Iserlohn 1876. O. 12 + 235 p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 1/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/20/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

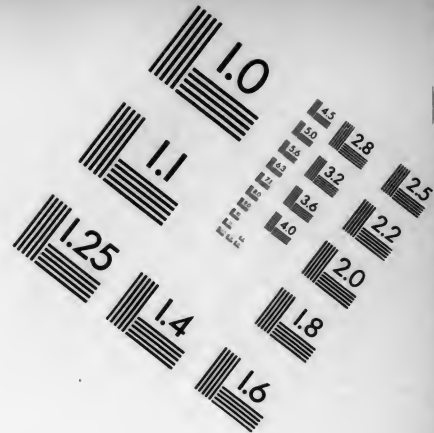
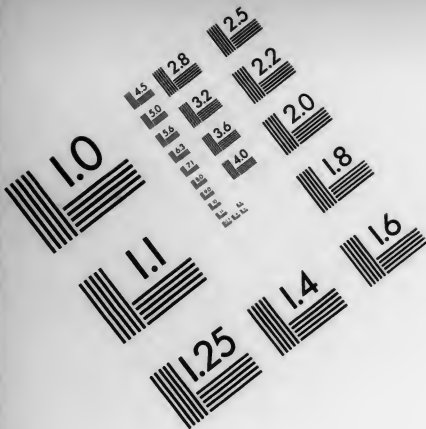


AIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100,
Silver Spring, Maryland 20910

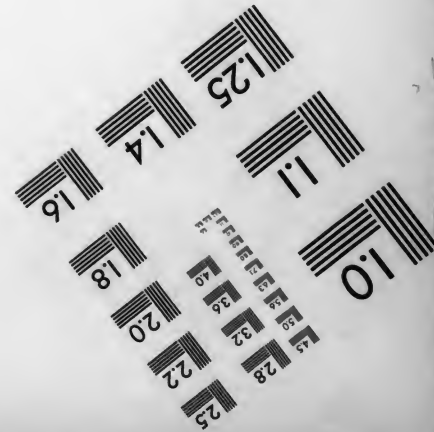
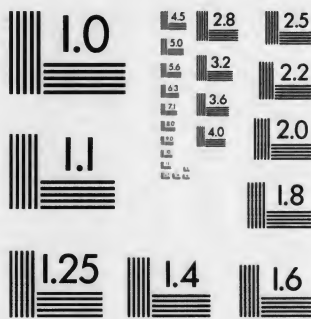
301/587-8202



Centimeter



Inches



MANUFACTURED TO AIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

GUSTAV E. STECHERT
828 Broadway
NEW-YORK.

Holmes

Class **193** Book **V19**
Columbia College Library
Madison Av. and 49th St. New York.
Beside the main topic this book also treats of

<i>Subject No.</i>	<i>On page</i>	<i>Subject No.</i>	<i>On page</i>

HARTMANN, DÜHRING UND LANGE.

ZUR

GESCHICHTE DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE

IM

XIX. JAHRHUNDERT.

EIN KRITISCHER ESSAY

VON

HANS VAHINGER.

*Von Herrn Justizrat
Bromm geschickt
Hollent*

ISERLOHN.

VERLAG VON J. BAEDERER.

1876.

VORWORT.

Diese Schrift ist, ähnlich wie meine Aufsätze: »Der gegenwärtige Stand des kosmologischen Problemes« im XI. und: »Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus« im XII. Bande der »Philos. Monatshefte«, aus einer Reihe von Vorträgen hervorgegangen, welche ich im Sommersemester 1875 im »Philosophischen Vereine« zu Leipzig gehalten habe. Wenn ich diese Vorträge zu einer eigenen Schrift, zu einem Essay — denn nicht mehr, aber freilich auch nicht weniger möchten diese Blätter sein, — um- und ausgearbeitet habe, so lag der Grund dieses Unternehmens in der Voraussetzung, daß der Gegenstand dieser beifällig aufgenommenen Vorträge auch in weiteren Kreisen Interesse finden möchte. Der Versuch, den ich in jenen, nun in Buchform dargebotenen, Vorträgen machte, einen rasch orientirenden Ueberblick über die Hauptrichtungen und Hauptfragen der Philosophie in der Gegenwart zu geben, und zwar nicht bloß *in abstracto*, sondern an concreten Beispielen und tonangebenden Factoren, — dieser Versuch als solcher wird wohl keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen. Eher möchte erhoben werden können und leicht könnte man mir vor Allem die populär-feuilletonistische Darstellung oder den nicht ganz abgestreiften rhetorischen Charakter der Schrift zum Vorwurf machen. Allein abgesehen davon, daß bei solchen der Gegenwart angehörenden Erscheinungen, wie diejenigen sind, welche ich in der vorliegenden Schrift behandelt habe, jene streng-wissenschaftliche und kritische Methode, welche wir mit Recht bei der Darstellung von

103862

Sept. 18. 191. Kt.

14 MAR 1890 SC-657

schon der Geschichte angehörenden Erscheinungen fordern, nicht angezeigt zu sein scheint, so verlangte schon der Charakter von Vorträgen eine leichtere und freiere Behandlungsweise, und endlich muß eine auf weitere Kreise berechnete Schrift, die zudem ursprünglich für eine grössere periodische Zeitschrift bestimmt war, in einer solchen Darstellung abgefaßt sein, daß sie ihren Zweck nicht verfehle. Als Muster eines solchen Stiles höherer und edlerer Popularität schwebte mir Lange's »Geschichte des Materialismus« vor, ein Werk, in dem auf streng-wissenschaftlicher Basis eine allgemein verständliche Darstellung der philosophischen Probleme gegeben ist; eine niederere populäre Schreibart habe ich überall vermieden, und hoffe dadurch auch das Mißliche gemildert zu haben, das unleugbar darin liegt, daß ein junger und unbekannter Schriftsteller sich zuerst mit einer populären Schrift und mit einem *πάρεργον*, das in Form und Gehalt so manche Unebenheiten hat, bei dem so wenig eigentliche *Eruditio* zu zeigen war, und das so wenig Eigenes bietet, statt mit einer streng-wissenschaftlichen, positiven Leistung einführt. Es liegt ja in dem Charakter einer solchen Schrift, wie es die vorliegende ist, daß sie den Fachmännern und den Kennern der Materie nichts Neues bieten kann, und ein Anspruch darauf von meiner Seite wäre ebenso unbescheiden, als es ungerecht von Seiten des Beurtheilers wäre, eine Schrift, die keineswegs den Anspruch auf streng-wissenschaftliche Methode und auf positive Leistungen erhebt, mit einem ihr fremden Maassstabe zu messen. Ob ich dagegen den Zweck, eine allgemein-verständliche Uebersicht über die von den drei Philosophen vertretenen Richtungen zu geben, erreicht habe, das weiß ich nicht, aber ich wünsche und hoffe, daß man es finde. Kenner werden ausserdem vielleicht finden, daß ich an einigen Stellen einen schüchternen Ansatz zu einer neuen Fassung einer alten, erkenntnistheoretischen Streitfrage gemacht habe, den ich in einer Habilitationschrift ausführlicher zu begründen hoffe. Ausserdem möchte ich das in Anmerkung 4 und auf Seite 125 ff. (vgl. Anm. 88), sowie das in Anm. 102 Gesagte besonderer Prüfung empfehlen. — Im Uebrigen habe ich streng den Kantischen Standpunkt festgehalten, ohne jedoch darüber die immanente Kritik der dargestellten Systeme zu verfäulen.

Daß ich gerade Hartmann, Dühring und Lange als Vertreter der Hauptrichtungen hervorhob, ja daß ich die von denselben vertretenen Richtungen als Hauptrichtungen auffasse, — dagegen könnte man vielleicht Einspruch erheben; was ich darauf erwidern würde, das habe ich in der Schrift selbst an verschiedenen Orten gesagt. Daß ich bei der kritischen Vergleichung der drei Systeme nicht je ein System *uno tenore* abmache, sondern diese Vergleichung in getrennten Abschnitten anstelle, dies war, wie ich glaube, durch die Natur der Sache geboten; wer es aber vorzieht, einen Ueberblick über jedes der drei Systeme, (zu deren Darstellung ich alle, auch die entlegeneren Schriften der drei Autoren, sowie die bedeutenderen Kritiken der Schriften derselben zu Rathe gezogen habe), als Ganzes zu gewinnen, dem bietet hiezu die übersichtliche Einteilung Gelegenheit.

Ich habe Lange in dieser Schrift höher gestellt, als man es sonst wohl thut; und ich habe auch dagegen schon von kompetenter Seite manch beachtenswerthen Einwand erfahren. Ich glaube jedoch — unbeschadet der Berechtigung fremder Ansichten — meine Ansicht festhalten zu müssen und habe dieselbe auch in einem (von einem Bilde Lange's begleiteten) Nekrolog in der »Illustrierten Zeitung« Nr. 1711 (15. April 1876) vertreten. Und dieselbe Ansicht hat auch Cohen im Aprilheft der »Preussischen Jahrbücher« ausgesprochen. Keiner hat mit solcher Energie und mit solchem Geschick, wie Lange, den Standpunkt des Kriticismus vertreten und ihn in seiner Totalität entwickelt. Und da der Kriticismus mehr eine Methode, als ein System bezeichnet, so konnte Lange noch mit mehr Recht als Hartmann und Dühring, als Vertreter der ganzen Richtung dargestellt werden. Ohne Zweifel besitzt der philosophische Kriticismus (im weiteren Sinne) in Deutschland Vertreter, welche wie z. B. Wundt in Specialgebieten weit mehr geleistet haben, als Lange; aber Keiner hat den Standpunkt im Ganzen so scharf, bestimmt und klar vertreten, als Lange. Als Repräsentant der streng-wissenschaftlichen, kritiscistischen Richtung schien und scheint mir noch Keiner geeigneter zu sein, als Lange, und wenn man einmal philosophische Parallelen aus der Gegenwart zu geben beabsichtigt, so scheinen auch Hartmann und Dühring diejenigen

zu sein, welche den idealistischen und den realistischen Standpunkt im Ganzen in jüngster Zeit am schärfsten vertreten.*) Diesen beiden entgegengesetzten Richtungen gegenüber nimmt Lange als Vertreter des wissenschaftlichen Criticismus dieselbe höhere und vermittelnde Stellung ein, welche der Criticismus überhaupt historisch einnimmt. Zwischen der Scylla des dogmatischen Idealismus und der Charybdis des dogmatischen Realismus lenkt Lange das Fahrzeug sicher und kräftig hindurch. Lange, ein kritisches Talent ersten Ranges, in Allem erinnernd an den Meister der höheren Kritik, an Lessing, wird stets mächtig unter den Philosophen der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts hervorragen; und er wird in demselben Maasse

*) Ein ähnliches Ziel hat sich gesteckt die so eben erschienene Schrift von Karl Grün: Die Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus. Kritisch und gemeinschaftlich dargestellt. Leipzig, O. Wigand. 1876. Grün behandelt Hartmann pag. 60—105, Lange pag. 231—248; Dühring dagegen wird mit Stillschweigen übergangen, und soll erst bei der Behandlung der »ethischen Frage« zur Sprache kommen; einen eigentlichen Vertreter des Materialismus hat Grün nicht aufgeführt und als solcher scheint mir gerade Dühring am geeignetsten. Der erste Abschnitt: Der Pessimismus behandelt den Spiritualismus oder Idealismus Hartmanns, der zweite: Der Realismus, den Materialismus, als dessen Vertreter bei uns Dühring figurirt. Die drei folgenden Abschnitte: Die Erkenntnistheoretik oder die Hyperkantianer; Der Parallelismus zweier Welten; Die reale Basis des Idealismus, behandeln die verschiedenen Parteien des Criticismus, als deren Repräsentanten wir Lange aufstellten (vgl. die Anmerkung 102). Grün selbst gehört einer der verschiedenen Richtungen des Criticismus an. Der Umstand, daß auch von anderer Seite die Nothwendigkeit gefühlt wurde, eine Uebersicht über die Philosophie der Gegenwart zu geben, ist ein Beweis, daß ein solcher Versuch noch nicht zu früh kommt. Wir haben eine Station erreicht und müssen uns umsehen, wohin und wie weit wir gekommen sind. — Einen ähnlichen Zweck befolgte schon Volkelt in seiner Schrift: »Der Pessimismus und das Unbewusste; Studien zur modernen Geistesbewegung.« — Eine ähnliche vergleichende Darstellung veröffentlichte feinerzeit Fries am Anfange dieses Jahrhunderts (1803) unter dem Titel: »Reinhold, Fichte und Schelling«, eine Schrift, in welcher Fries gegen die beiden Letzteren als Dogmatiker polemisirt und sich als Kantianer auf die Seite des Ersteren stellt. — Als weitere Werke, in denen man eine Uebersicht der Philosophie der Gegenwart findet, mache ich namhaft: Zeller's Geschichte der deutschen Philosophie, Erdmann's und Ueberweg's Grundrisse, sowie die Geschichte der Philosophie von Lewes.

hervortreten, in welchem die beiden Anderen zurücktreten werden. Reorganisation der deutschen Philosophie auf kritischer Basis war sein Ziel, und zu der Erreichung dieses Zieles hat gewiß Keiner mehr beigetragen als Lange. Und außerdem gilt dasselbe von Lange, was Cohen am Schlusse seines Vorwortes zu »Kants Theorie der Erfahrung« von Kant sagt, daß der Gewinn an Erkenntniß und Schärfung noch nicht das Höchste sei, was uns aus dem Studium desselben erwachse, sondern daß der intellectuellen Aufklärung eine ethische Erhebung zur Seite gehe. — Und mit Recht sagt ebenderfelbe von dem Werk Lange's in den »Preuss. Jahrb.«: »Wenn es von irgend einem anderen Buche gefagt werden kann, so gilt es von diesem: Sein Gepräge ist edel!« —

In meiner Darstellung habe ich neben dem Referat stets den kritischen Gesichtspunkt festzuhalten und die kritischen Kategorien aufzustellen gesucht, unter welche mir die behandelten Systeme zu fallen schienen; und so kann die Schrift zugleich als kritische Einleitung in die Lectüre der betreffenden Werke, wie als kritische Recapitulation derselben dienen, Denjenigen, der Belehrung sucht, darauf hinweisen, wo er das Gute findet, und ihm die kritischen Anhaltspunkte an die Hand geben, die bei dem Studium philosophischer Werke nothwendig sind. Mitten in dem Streit der philosophischen Parteirichtungen strebte ich nach einer ruhigen Auffassung der Sachlage und nach einer definitiv abschließenden Kritik, nicht bloß der dargestellten individuellen Systeme, die ja bisher so entgegengesetzte und selten gerechte, rein sachliche Beurtheilungen erfahren haben, sondern auch, soweit dies möglich war, der von den dargestellten Vertretern repräsentirten Richtungen überhaupt; denn was die Kritik in Betreff Jener ergab, das gilt mehr oder weniger auch von Diesen, deren am schärfsten zugespitzte Ausläufer sie eben sind. So wurde die Schrift zugleich ein Gericht über diejenigen Richtungen der Vergangenheit und Gegenwart, welche auf den Aussterbe-État zu setzen sind, und ein Versuch, diejenige Richtung zu bestimmen, welche die Signatur der deutschen Philosophie in der Zukunft, also im letzten Viertel des XIX. Jahrhunderts, ausmachen soll. — Ich suchte daher in meiner kritisch-comparativen Darstellung das Knochengeriße der drei Sy-

steme und ihre entscheidenden Grundgedanken blozulegen, nicht ohne neben den allgemeinen Grundprincipien auch auf die brennenden Tagesstreitfragen Rücksicht zu nehmen; und überall war meine Absicht auf eine kritische Vergleichung gerichtet. Ueberweg sagt einmal — allerdings in etwas anderem Zusammenhange —*): »Die Vergleichungen, zu denen die parallelisirende Zusammenstellung Anlaß gibt, können, sofern sie mit gleicher Sorgfalt das Differirende, wie das Gleichartige hervorheben, einen hohen wissenschaftlichen Werth haben, gehören aber bereits mehr dem Ueber gange von der geschichtlichen Auffassung der Systeme zur kritischen Reflexion über dieselben, als der geschichtlichen Auffassung selbst an.« Und wenn diese Schrift auf einen solchen hohen wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch erheben darf, so möchte sie doch immerhin eine gewisse Belehrung in weitere Kreise zu tragen vermögen. — Indem ich die dargestellten Systeme in ihren Wurzeln zu erfassen suchte, ergab die vergleichende Darstellung oft überraschende Gegensätze und interessante Analogieen. Die systematisch-encyclopädische Uebersicht mag ohnedem Manchem willkommen sein, der ein gedrängtes, aber scharfes Bild der modernen Geistesbewegung auf diesem Gebiet zu erhalten wünscht. Neben unverfälschter Wiedergabe suchte ich aus der vergleichenden Anatomie der dargestellten Systeme unparteiisch das Facit zu ziehen, und wenn es manchmal den Anschein hat, als sollten Hartmann und Dühring nur die Folie für Lange hergeben, so hat diese Bevorzugung in der hohen und bleibenden Bedeutung des Letzteren ihren guten Grund.

Wenn es mir gelungen sein sollte, diese Bedeutung Lange's an's Licht zu stellen und dadurch den philosophischen Kriticismus zu fördern, — so möchte die Schrift würdig sein, den Manen Lange's gewidmet zu werden.

*) S. Grundriß der Geschichte der Philosophie der Neuzeit. 2. Aufl. 1868. Pag. 6. Nota. (In der neuesten Auflage gestrichen).

Berlin, im Mai 1876.

Dr. Hans Vaihinger.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort	III—VIII
Einleitung	I
Aufgabe — 1. — Der Materialismus und der neue Aufschwung der Philosophie — 1. — Forderung und Erwartung neuer Systeme — 2. — Allgemeine Charakteristik der neuen Systeme von Hartmann, Dühring und Lange — 4. — Persönliches über Hartmann und Dühring — 6. — über Lange — 7. — Zur provisorischen Orientirung — 8. —	
Erster Abschnitt. Die allgemeinen Grundbegriffe	10
Hartmann: Aufgabe und Methode der Philosophie; ihr mythisches Organ und ihr Begriff — 10. — Das „mythische Einheitsgefühl mit dem Absoluten“ — 11. — Verhältniß der Philosophie zur Religion und Naturwissenschaft — 12. — Die „Philosophie des Unbewußten“ und ihre Vorgänger — 13. —	
Dühring: Begriff und Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft und als Gesinnung — 13. — Dialectische Methode — 14. — Der Verstand und die rationelle Imagination als Organe der Philosophie — 14. — Der „universelle Affect“; das Verhältniß der Philosophie zur Religion und zur Naturwissenschaft — 16. — Die „Wirklichkeitsphilosophie“ oder „das natürliche System“; Vorgänger — 17. —	
Lange: Negative und positive Aufgabe der Philosophie als Kritik und Speculation; Begriff und Methode derselben — 18. — Die freie <i>Synthesis</i> als Organ der Philosophie; Bedeutung der synthetischen Function — 19. — Verhältnisse der Philosophie zur Religion — 20. — zur Naturwissenschaft — 21. — Der Kriticismus und der Anschluß an Kant; der „Materialismus der Erscheinung“ und „der Standpunkt des Ideals“ — 22. —	
Vergleichung von Hartmann, Dühring und Lange: Idealismus, Materialismus und Kriticismus; verschiedene Fassung der Wirklichkeit in diesen drei Systemen — 24. — Vergleichende Recapitulation im Einzelnen — 26. — Schluß; die Bedeutung Lange's — 29. —	
Zweiter Abschnitt. Die erkenntnistheoretische Grundlegung	30
Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie und diesbezügliche Bedeutung Kants — 30. —	

Hartmann: Allgemeine Kennzeichnung des „transcendentalen Realismus“ desselben — 32. — Die Welt als Bewußtfeinerfcheinung — 33. — Angebliche Widerlegung des Kant'schen Criticismus — 34. — Die transcendente Urfache der Empfindung; das Ding an sich und die Verdreifachung der Welt; die Welt als „objectiver Schein“ — 35. — Conformität von Denken und Sein; Kategorien, Raum und Zeit als Formen der transcendenten Urfache; Realität des tridimensionalen Raumes — 37. — Der Glaube an die Welt — 38. — Der Instinct in der Erkenntnistheorie; Hartmanns „transcendentaler Idealismus“ — 39. — Identität von Denken und Sein; Erkenntnis des Metaphysisch-Transcendenten als Wille und Idee; der irrationale Rest — 41. —

Dühring: Allgemeines über feinen Realismus, sein Verhältnis zu Kant und Comte — 43. — Begriff und Aufgabe der „natürlichen Dialectik“ — 44. — Theorie der Sinneswahrnehmung — 46. — Die Endlichkeit von Zeit, Raum und Causalität; Verwerfung der Metamathematik — 47. — Die objective Gültigkeit der Denkformen; die Grenzen des Erkennens und der irrationale Rest — 49. — Die Identität von Wahrnehmen und Sein, Denken und Sein — 51. —

Vergleichung von Hartmann und Dühring: Aehnlichkeiten — 52. — Verschiedenheiten — 53. — Kritik — 54. —

Lange: Allgemeine Charakteristik seiner Erkenntnistheorie; sein Verhältnis zu Kant — 54. — Die Sinnesphysiologie und die Welt als Vorstellung; „Ding an sich“ und „Organifation“ als die beiden Grenzbegriffe; der Umschlag des Materialismus in Idealismus — 56. — Theorie und Analyse der Erfahrung; die Mathematik; die apriorischen Elemente der Simlichkeit: Raum, Zeit und Bewegung; Kraft und Stoff; die „Begriffe der Ignoranz“ — 59. — Die apriorischen Elemente des Verstandes: die Stammbegriffe, insbesondere die Causalität; das „Axiom von der absoluten Begreiflichkeit der Welt“; der heuristische Werth der Teleologie — 62. — Theorie und Analyse der Ideen — 64. — Das Ding an sich und seine Bedeutung für den echten Criticismus — 65. — Keine Identität von Denken und Sein — 67. —

Vergleichung von Hartmann, Dühring und Lange: Das Ding an sich — 68. — Causalität und Finalität; Schluß — 70. —

Dritter Abschnitt. Das metaphysische Lehrgebäude 73

Vorbemerkung — 73. —

Hartmann: Die absolute Substanz, das Unbewufste, und die beiden Attribute: Wille und Vorstellung — 74. — Die Schöpfung der Welt; Grundlagen des Pessimismus — 76. — Der Dualismus von Wille und Vorstellung; angeblicher Monismus; Weltseele und Individuation; dreifacher Dualismus; die Eigenschaften des All-Einen Unbewufsten — 77. —

Die Naturphilosophie; atomistischer Dynamismus, Stoff und Kraft, die Lebenskraft — 81. — Teleologische Deductionen; Spiritismus und Supranaturalismus; Wunderglauben; hyperphysische Erklärung der organischen Entwicklung — 82. — Die Psychologie; Panpsychismus und

Dualismus; mystischer Hintergrund des individuellen Ich; keine Unsterblichkeit — 84. —

Dühring: Metaphysik als Weltchematik; der monistische Weltbegriff; Einheit, Einigkeit, Begrenztheit des Universums als Elementarbegriffe der Weltauffassung; das univertelle Sein; Beharrung und Veränderung — 86. — Typische Ideen; Sprengung des Monismus; Entwicklung — 88. — Die logischen Eigenschaften des Seins; Panlogismus; der Weltplan und die Natur — 89. —

Die Naturphilosophie; mechanischer Atomismus; das „Gesetz der bestimmten Anzahl“; letzte Elemente; Uebergang aus dem Identischen in's Verschiedene und der grundlose Anfang der Bewegung; die unorganische Natur — 91. — Die organische Natur; teleologische Elemente; Bekämpfung des Darwinismus; Dualismus — 94. — Die Psychologie; kein Universalbewußtsein; Entstehung der Empfindung aus dem mechanischen Antagonismus; Längnung des Seelenwesens — 96. —

Vergleichung von Hartmann und Dühring: Ursubstanz, Monismus und Dualismus; Panpsychismus und Panlogismus; Teleologie; Schöpfung der Welt; Längnung der Unendlichkeit — 98. — Die Naturphilosophie und Psychologie — 101. —

Lange: Theorie der Weltanschauung; Rückblick auf die Erkenntnistheorie — 103. — Rettung der Metaphysik; ihre objective und ihre subjective Berechtigung — 105. — Der „Schritt zum Ideal“; Materialismus und Idealismus; der „Standpunkt des Ideals“ — 107. —

Die Naturphilosophie; Kraft und Stoff; das Atom; Kosmologie — 111. — Die organische Welt und die Teleologie; Verhältnis zum Darwinismus; die rationell-mechanische Erklärung der Welt; der Weltplan und die Wunder — 113. — Die Psychologie; Verhältnis des Physischen zum Psychischen; die „Psychologie ohne Seele“; das Gesetz der Erhaltung der Kraft — 116. —

Vergleichung von Hartmann, Dühring und Lange: Dogmatismus und Criticismus; Monismus und Platonismus — 119. — Kritik Lange's; Schluß — 122. —

Vierter Abschnitt. Optimismus, Pessimismus und die praktischen Fragen 125

Das Problem vom Wesen der Welt als Gegenstand der Metaphysik; das Problem vom Werth der Welt und die praktische Philosophie. Schopenhauers Fragestellung; das Problem und seine relative Berechtigung — 125. —

Hartmann: Die metaphysischen Grundlagen seines Pessimismus; die Theorie von der „Bestmöglichkeit der Welt“; Verhältnis zu Schopenhauer — 129. — Die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins, nachgewiesen in den „drei Stadien der Illusion“. Das endliche Ziel des Weltprocesses: die Selbstvernichtung; der „jüngste Tag“ — 132. — Kritik; das „vierte Stadium der Illusion“ — 137. —

Die Ethik; eudämonologischer Relativismus; der „ethische Werth des Pessimismus“ und die „Hingabe an den Weltproceß“ — 138. — Die Geschichtsphilosophie; die Idee der Entwicklung; die drei großen Weltepochen und die Zukunft — 140. — Die sociale Frage; socialistische Perspektiven — 142. — Die religiöse Frage; die Selbstzersehung des Christenthums und die Religion der Zukunft — 143. —

Dühring: Verhältniß des Realismus zum Optimismus — 144. — Die metaphysische Wurzel des Optimismus der „Wirklichkeitsphilosophie“; der „universelle Affect“; Kritik der verschiedenen Pessimismusformen; „Entrüstungspessimismus“ und kosmischer Optimismus; „Kritik der Thatfachen“ — 146. — Die positive Schätzung der Lebenselemente und ihr Maafstab; das „Gesetz der Differenz“; der Werth des Lebens; Phylodicee; Steigerung des Lebensreizes — 149. — Kritik der Grundgedanken Dührings — 155. —

Die Ethik; Idee einer naturalistischen Ethik; die ethischen Triebe; die öffentliche Moral — 156. — Die Geschichtsphilosophie; der „socialitäre“ Gesichtspunkt; die Idee des Fortschrittes; die Werthsteigerung des Lebens; Philosophie des Unterrichts — 158. — Die Sociologie; politisches und sociales Zukunftsideal — 160. — Die religiöse Frage; Wegfall der Religion — 162. —

Vergleichung von Hartmann und Dühring: Pessimismus und Optimismus; Kritik — 164. — Ethik — 174. — Geschichtsphilosophie — 175. — Socialismus und religiöse Frage — 176. — Kritik 177. —

Lange: Psychologisch-genetische Kritik; die freie *Synthese*; die Berechtigung des Pessimismus — 178. — Unzweckmäßigkeit der Natur (Dysteleologie); die optimistische Dichtung und die Macht der Ideale — 180. — Verschmelzung von Optimismus und Pessimismus; die aesthetische Anschauung; die „Gesetze des Elends“; Schiller und sein Platonismus — 182. —

Die Ethik: Ethischer Materialismus und materialistische Ethik; Kants Freiheitsbegriff; Erfahrungsfittlichkeit und die Ethik des Ideals; Bedeutung der „Form“ — 184. — Geschichtsphilosophie; der ethische Maafstab und der Fortschritt — 187. — Socialismus; socialer Optimismus und seine Bekämpfung; die „Dogmatik des Egoismus“ und die Aufgabe der Zukunft — 189. — Die religiöse Frage; die Quelle der Religion; die „Religion ohne Glauben“; die subjective Existenz der Ideale; keine Vernunftreligion; der Kampf um's Christenthum; die „Erhebung in's Ideal“; die Religion in der Zukunft — 191. —

Vergleichung von Hartmann, Dühring und Lange — 198. —

Schluss: Die kulturhistorische Bedeutung der drei philosophischen Richtungen — 200. — Rückblick auf die nachkantische Periode; der Criticismus als der „einzig mögliche Standpunkt“; nationaler Particularismus und die internationale Aufgabe; die Einheit der deutschen Philosophie im Criticismus; die „Jungkantianer“ und die Philosophie der Zukunft — 201. —

Anmerkungen und Nachträge 206

EINLEITUNG.

»*De tribus impostoribus*«, meinte ein sceptischer Freund, sollte ich diesen Essay betiteln, in welchem ich eine kritisch-comparative Darstellung der drei bedeutendsten Systeme der Philosophie zu geben versuchen werde, welche im modernen, im »jüngsten Deutschland«¹⁾ aufgestellt worden sind. Allein wenn ich auch nicht läugnen will, daß mancher Philosoph »sich selbst und Andere betrogen« hat, so bin ich doch nicht Sceptiker genug, um an dem relativen Werthe aller und so auch der vorliegenden Systeme von Hartmann, Dühring und Lange ohne Weiteres zu zweifeln. Ich glaube im Gegentheil, daß die genannten drei Denker einem lebhaft gefühlten und häufig ausgesprochenen Bedürfnis ihrer Zeitgenossen mit unleugbarem Erfolg entgegengekommen sind, und so stelle ich mir denn die Aufgabe, in einer vergleichenden Uebersicht zu untersuchen, ob und inwieweit diese Systeme eine neue und zeitgemäße Grundlegung der Philosophie angebahnt haben und wie sich dieselben sowohl im Ganzen als in Bezug auf die Beantwortung und Lösung der einzelnen philosophischen Probleme zu einander verhalten.

Als nach dem »großen Krach« der Hegel'schen Philosophie sich alles in wirrer Auflösung getrennt hatte, zerfiel die deutsche Philosophie, noch mehr als zuvor, in eine Menge von Schulen und Richtungen, und verlor dadurch mit Recht die Bedeutung und die Geltung, die ihr bis dahin unstreitig zugekommen war.²⁾ Bei dieser Zerklüftung der Parteien konnte es dem Materialismus nicht schwer fallen,³⁾ das deutsche Publicum für sich zu gewinnen, um so weniger, als er, wenn auch mit auffallender Einseitigkeit, bisher vernachlässigten Seiten des Seins zum Ausdruck verhalf. Ein

weiterer Grund, dessen Zusammenhang mit der geistigen Entwicklung zwar unleugbar, aber auch eben so dunkel und unberechenbar ist, war die politische Stagnation, die den Materialismus zu einer raschen Blüthe brachte. Ja, ich stehe nicht an zu behaupten, daß die lange Friedensära jenem Gewächse günstig war, indem sich in einer solchen leicht der praktische Materialismus, die Haß des Erwerbs und damit der Egoismus ausbildet, die, was die Verbreitung des theoretischen Materialismus im großen Haufen betrifft, einen fruchtbaren Boden für denselben abgeben. Den neuen Anlauf, den die deutsche Philosophie seit einem Decennium gemacht hat, führe ich nun hauptsächlich auf zwei Ursachen zurück. Die Eine erhellt aus dem Gefagten: es ist der politische Aufschwung, den die deutsche Nation genommen hat, der auch diesem Gebiet neue Anstöße gegeben zu haben scheint. Ein frischer, belebender Luftzug ist durch unsere Nation gefahren; ein neues Geistesleben und neue Strömungen intellectueller und ethischer Impulse sind entstanden; »aus den Ruinen bricht allerwärts neues Leben« und so haben wir gegründete Hoffnung, auch in unserem Gebiete einer neuen und noch mächtigeren Entwicklung entgegen zu gehen. Als eine andere Ursache des neuen Ansatzes, den die Philosophie genommen hat, betrachten wir die Philosophie Schopenhauer's; welchen mächtigen und tiefgehenden Einfluß sein System auf die Entwicklung der neuesten Philosophie und insbesondere auf Hartmann und Dühring gehabt, dies zu constatiren, ist eine Aufgabe, die wir im Verlaufe der Darstellung zu erfüllen suchen werden.⁴⁾

Der menschliche Geist kann auf eine philosophische Gesamtansicht der Dinge niemals Verzicht leisten;⁵⁾ diese ist aber ohne principielle, centrale Gesichtspunkte nicht möglich; da sich aber Wissenschaft und Leben in stetem Flusse befinden, da sie im großen Ganzen Fortschritte oder jedenfalls auf- und absteigende Bewegungen zeigen, so muß die Philosophie, der Pegel dieser Fluth, stets ihren Stand wechseln und in einer functionellen Beziehung, in einem proportionalen Exponentialverhältniß zu jener Bewegung stehen.⁶⁾ Man kann nun nicht leugnen, daß vor etwa zwei Decennien dieses Verhältniß keineswegs ein normales war. Wissenschaft und Leben, die theoretischen Erkenntnisse und die praktischen Verhältnisse hatten sich mächtig verändert, ohne in der Philosophie einen entsprechenden und zeitgemäßen Ausdruck zu finden. Es entstand

ein Zustand der Spannung, der sich in dem Bedürfnis nach einem neuen Systeme aussprach. Man verlangte, »man müsse nun eben wieder einmal von vorne anfangen, den Riefenbau der Philosophie von den Fundamenten an noch einmal aufbauen, man müsse die in der Naturwissenschaft errungenen Resultate und überhaupt alle Elemente des modernen Lebens zur gesicherten Basis der Pyramide machen, man müsse den Materialismus auf seinem eigenen Boden und mit seinen eigenen Waffen bekämpfen, besiegen, und ihn in dem neuen Systeme ohne Rest aufgehen lassen.« Die Philosophie, hieß es, müsse sich an der Naturwissenschaft orientiren; sie müsse von unfruchtbaren Speculationen und Schulzänkereien zurückkehren auf den realen Boden der positiven Wissenschaften. Kein System werde auf eine allgemeinere Geltung Anspruch machen können, das diese Anforderungen, insbesondere die verlangte Assimilation des Materialismus, nicht erfülle; kein Philosoph werde auf den Thron erhoben werden, der nicht »mit einem Tropfen materialistischen Oeles gefalbt sei.« Und andererseits sollte man doch auch den Idealismus durchaus nicht als »überwundenen Standpunkt« betrachten dürfen. Gegenüber den schwächlichen Versuchen neuer Systembildung verlangte man eine auf Grund genauester Kenntnisse der Naturwissenschaft und eingehender Berücksichtigung der socialen Probleme angebahnte Neubegründung der Philosophie, eine totale Umgestaltung des speculativen Bewusstseins. — So lautete die Parole der Philosophie und der Naturwissenschaft vor einem bis zwei Decennien. —

Es fehlte und es fehlt in Deutschland nicht an mannigfachen Versuchen zu der Erfüllung dieser Aufgabe, allein nur wenige genügen den berechtigten Ansprüchen und geben eine univervelle Welt- und Lebensauffassung aus Einem Gufs und von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus. Die meisten Probleme der theoretischen und der praktischen Philosophie hatten ganz neue Angriffs- und Gesichtspunkte gewonnen;⁷⁾ meistens aber ging man auf ältere und daher fast immer veraltete Systeme zurück und doch ging es nicht an, »den neuen Wein in alte Schläuche zu fassen;« alle Combinationen der Ergebnisse der Naturwissenschaften mit älteren Systemen erschienen als Compromisse ohne dauernde Gewähr, als Palliativmittel ohne wahrhafte Heilung des Kampfes, und die tiefer Denkenden wollten doch nicht glauben, daß der Materialismus der Kern sein sollte, um den sich die Philosophie der Zukunft crySTALLI-

firen könnte. Auch verlangte man mit Recht eine Beurtheilung der socialen Probleme von einem univervellen Gesichtspunkte aus, ich möchte sagen, aus der Vogelschau des ruhigen, philosophischen Beobachters; man verlangte eine Vollberücksichtigung aller unsere Zeit im Tiefinnersten bewegenden, theoretischen und praktischen Probleme. Wohl waren diese im Einzelnen mit ungemeiner Sachkenntnifs, aber auch mit unglaublicher Erbitterung von den verschiedenen Parteistandpunkten behandelt; aber mit Recht erwartete man von einer Einordnung derselben in die Gesamtheit des Wissens eine Erweiterung des Horizontes, eine Klärung der Controversen. Man harrete auf den Messias der Philosophie, der diese aus ihrer Zersplitterung retten, der einen neuen Mittelpunkt des allgemeinen Denkens schaffen, eine neue univervelle Welt- und Lebensauffassung begründen sollte. —

Zu dem Bedeutendsten nun, was auf diesem Gebiet seit einem Decennium zu Tage gefördert worden ist, gehören die Werke von Hartmann, Dühring und Lange.⁸⁾ Im Folgenden werde ich Hartmann und Dühring, die beiden systematischen Dogmatiker, gegenüberstellen, um sie so gegenseitig in möglichst scharfes Licht zu bringen und sie als Extreme aufzuweisen, zwischen denen Lange wahrhaft vermittelnd, nicht charakterlos lavirend, als Kritiker und Relativist und gleichsam als Correctiv mitten innen steht; er verzichtet darauf, mit einem »neuen System« die Welt zu beglücken und sieht den Fortschritt der Wissenschaften weniger in voreiligen Lösungsversuchen, als in immer exacterer Formulierung der Probleme im Anschluß an Kant, dessen System nicht veraltet ist, weil man es jetzt erst ganz und voll versteht. Alle drei erheben den gewichtigen Anspruch, auf der vollen Höhe der Gegenwart zu stehen; und insbesondere glaubt jeder, daß die so heiß und seit langer Zeit ersehnte Vermählung von Philosophie und Naturwissenschaft in seinem System gefeiert sei. Dies ist ihre gemeinsame Tendenz, dies ihr gemeinsames Programm, das freilich dann jeder auf seine eigenthümliche Weise zu erfüllen sucht.

Ich will im Folgenden in übersichtlicher, systematischer Gruppierung die Lehren dieser drei hervorragendsten Denker der Gegenwart in Deutschland (natürlich abgesehen von den noch lebenden, älteren Repräsentanten der systematischen Philosophie, einem Lotze, Fechner, Ulrichi, Fortlage, Fichte jr., Drobisch,

Carrière, K. Fischer, Planck, Sigwart, Erdmann, Michelet, Rosenkranz, Harms, Frauenstädt, Büchner u. A.) vergleichend zusammenstellen, indem ich die allgemeinen wissenschaftlichen Gesichtspunkte herausheben werde, unter denen diese hochinteressanten Erscheinungen des modernen Denkens zu betrachten sind, und indem ich sie so in einem gewissen inneren, ich möchte sagen, dialectischen Zusammenhang erfasse. Es scheinen mir die genannten Systeme in einem gewissen Sinne die Spitzen zu sein, in die unser ganzes modernes Denken ausläuft; in ihnen crystallisiren sich die gewaltigen Ideen unsrer Zeit, die gährenden Gedanken, die dieselbe im Innersten aufwühlen. In ihnen spricht sich auch jener Trieb der Umgestaltung aus, der in wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Beziehung gewaltige Veränderungen verlangt, ein Zug, dessen Existenz nicht zu leugnen ist, dessen Existenzberechtigung aber freilich den gerechtesten Zweifeln unterliegt.

Ist auch das moderne Denken mit diesen Systemen hoffentlich und vorausichtlich nicht abgeschlossen, und eröffnen sich auch dem rastlosen Menschengenisse immer neue Gesichtspunkte, so ist mit diesen Erscheinungen doch ein gewisser Ruhepunkt gegeben, von dem aus wir Rück- und Umschau halten können, um zu sehen, ob und inwieweit die oben gestellten Anforderungen der Neuzeit erfüllt sein, ob sich lebensfähige Producte aus der allgemeinen Zerfetzung heraus neu gebildet und welche Früchte das Studium der positiven Wissenschaften und der Geschichte der Philosophie getragen habe. Sind auch diese Leistungen nicht so epochemachend wie die eines Kant, nicht so titanenhaft wie die eines Fichte, nicht so tiefsinnig wie die eines Schelling, oder so geschlossen wie die eines Hegel, so verdienen sie doch volle Beachtung, als die Resultate der bisherigen Entwicklung und der früheren Denkbewegungen. Auch hat das strenge und gewissenhafte Studium der Geschichte der Philosophie, wie es in Deutschland gepflegt wurde, in diesen Systemen unverkennbare Früchte getragen.⁹⁾ Sie werden in der Geschichte der Philosophie einen würdigen Platz einnehmen, wenn es auch freilich heute noch nicht möglich ist, ein ganz unparteiisches und historisch unanfechtbares Urtheil über sie zu fällen. Sie bilden nicht bloß ein Stück Geschichte der Philosophie, sondern ein hochinteressantes Stück Zeit- und Culturgeschichte, indem in ihnen, wie in jeder Philosophie, alle die Probleme, alle Streit- und Zeitfragen, sich wiederpiegeln

mit deren Lösung der moderne Geist beschäftigt ist. In ihnen sind ferner auch fast alle Parteien vertreten, die unsere Wissenschaft und Gesellschaft bestimmend beeinflussen und deren Schicksal, sei es nun ein Unterliegen oder ein Obsiegen, noch in die Zukunft gehüllt ist. Endlich kehren in ihnen — und darauf werde ich überall besonders aufmerksam machen — alle Gegensätze der streitenden Weltanschauungen wieder, wie sie bisher aufgetreten sind und wie sie sich nun in der Gegenwart zugespitzt haben. Sie vertreten die natürlichen Gegensätze, »die principiellen Widersprüche,« die immanenten Antinomien, in denen unser Denken sich bewegt und in die es ausläuft. — Es wird sich aber auch zeigen, daß die Befürchtung, die Philosophie liege in den letzten Zügen und sei schon von der positiven Wissenschaft beerbt worden, unbegründet ist.

Ehe wir jedoch uns den Systemen selbst zuwenden, und untersuchen, ob dieser neue Aufschwung der Philosophie sich wieder bloß als Ikarusflug entpuppe oder ob aus ihm ein dauernder Gewinn zu hoffen sei, ehe wir einerseits auf die Verirrungen dieser neuen Systeme und die daraus entspringende, keineswegs zu unterschätzende Gefahr, andererseits auf das in ihnen enthaltene Neue und Wahre aufmerksam machen, — wollen wir die persönliche Bekanntschaft unserer drei Philosophen machen.¹⁰⁾

Was Hartmann¹¹⁾ und Dühring¹²⁾ betrifft, so sind beide erst aus anderen Lebenssphären (jener aus dem Militär-, dieser aus dem Justizdienst) in die Philosophie eingetreten und fanden die wahrhafte Bestimmung ihres Wesens erst nach mannigfachen äusseren und inneren Kämpfen, nachdem sie auf anderen Gebieten des menschlichen Lebens sich bewegt und sich hier praktische Welt- und Menschenkenntnis erworben hatten. Insbesondere Hartmann hat sich den Götheschen Spruch zu Herzen genommen:

- »Greift nur hinein in's volle Menschenleben,
- »Ein Jeder lebt's, nicht Vielen ist's bekannt,
- »Und wo ihr's packt, da ist's interessant!«

Beide sind somit in der Philosophie eigentlich Autodidacten, besitzen aber nichtsdestoweniger eine seltene Universalität der Kenntnisse und eine große Gelehrsamkeit; beide, beinahe um zehn Jahre im Alter verschieden, begannen erst etwa seit einem Decennium schriftstellerisch zu wirken und haben uns seitdem in einer staunenswerthen Productivität mit einer Menge Aufsehen erregen-

der Schriften überrascht. Keine exclusive Schulmeinung hat ihre Entwicklung beeinflusst oder ihre selbständigen Denkgewohnheiten gehemmt, ein Vorzug und Vortheil, den auch Lange mit ihnen theilt.

Beide waren heimgefucht von schweren körperlichen Leiden. Derjenige, der genas und in angenehmen Verhältnissen lebt, ist Pessimist. Der andere, dessen Auge ewige Nacht umhüllt und dessen Lebensstellung eine precäre war, ist Optimist.

Beide sind Kinder der deutschen Reichshauptstadt und in den Werken des Einen spiegelt sich der lebensmüde und blasirte Pessimismus ab, der in den höheren Classen der angehenden Weltstadt tiefste Wurzeln geschlagen hat. Doch fehlt es ihm ebensowenig an einem stark idealen Hintergrund, als seinem Gegner Dühring, in dem eine andere Seite des Berliner Wesens sich ausgedrückt hat; dieser ist ein Vertreter des sprichwörtlich gewordenen kalten Verstandes und des rücksichtslosen Rationalismus des Berliner und zugleich als Socialist Vertreter der niederen Schichten und ihrer revolutionären Tendenzen; er ist ein Repräsentant des scharfverwundenden, ungemüthlichen Witzes; als echter Berliner übergießt er alles mit der Lauge der ätzendsten Kritik; er ist ein negativer, zeretzender, Mephistophelischer Geist; und auch seine eigenen positiven Aufstellungen bestehen meistens in spitzfindigen dialectischen Discussionen. Hartmann dagegen ist kein solch destructiv-kritischer Geist. Er ist eine systematische, aufbauende, speculative Natur und hat eher ein Faustisches Temperament. In ihm vernehmen wir oft einen Nachklang der romantischen Periode in Berlin zu vernehmen; nennt ihn doch Lange irgendwo einen »Spätling der speculativen Romantik«, derselben Romantik, mit welcher der Berliner Privatdocent Schopenhauer im engsten Zusammenhange stand, und als deren Restaurator Schelling in demselben Jahre nach Berlin berufen ward, in dem sein begeisterter Anhänger, der ihn mit Schopenhauer verbindet, geboren wurde. Und ist nicht andererseits Dühring, der Verehrer Feuerbachs, ein Ausläufer der linken Seite des Hegelianismus, mit dem er, trotz seiner Antipathie gegen Hegel'sche Begriffsdialectik, so viele Berührungspunkte darbietet, während Hartmann die der Romantik näher verwandte rechte Seite der Hegel'schen Schule fortpflanzt? So ergeben sich uns hier ungeahnte Zusammenhänge und unterirdische Verbindungsfäden mit längst entschwundenen Richtungen und zeigen, daß der Kampf, der im alten Berlin und

im ehemaligen Deutschland tobte, auch im neuen, wenn auch unter anderen Namen und zwischen anderen Vertretern fortlebt.

Auch Lange¹³⁾ kam erst aus einem anderen Gebiete, der Philologie, zur Philosophie, und stand jenen beiden an universeller Gelehrsamkeit und naturwissenschaftlichen Kenntnissen, sowie an vielseitiger Lebenserfahrung nicht nach.¹⁴⁾ Auch er war von bitteren Schickfalen und schweren körperlichen Leiden heimgesucht; auch er hat — vielleicht nicht ohne Zusammenhang damit — pessimistische Elemente, die er aber im Feuer des edelsten Optimismus läutert. Gegenüber der sich überstürzenden Productivität der Genannten hat er nur Weniges aufzuweisen, nur Ein größeres Werk, aber »es ist ein Löwe!« Seine »Geschichte des Materialismus« ist ein Meisterwerk, an dem sich die Philosophie noch nach Decennien zu orientiren haben wird. Alle drei treten mit jener Sicherheit und Selbständigkeit auf, die sie als originelle Denker kennzeichnet; während aber die beiden ersteren in präventiöser Selbstüberschätzung eine totale Revolution der Philosophie zu inauguriren vermeinen, will Lange die durch den dogmatischen Idealismus und Materialismus unterbrochene Fortbildung des Criticismus wieder aufnehmen.¹⁵⁾

Alle drei zählen bereits eine bedeutende Anhängerschaft; Hartmann hat rasch eine Anzahl von Gleichgesinnten um sich zu schaaren gewußt; Dühring als Materialist und Socialist hat natürlich in den solchen Ideen zugänglichen Kreisen sich einer zahlreichen Anhängerschaft zu rühmen. Lange, dessen Ansicht nicht für die große Menge berechnet ist, stand an der Spitze der sogenannten Neukantianer, die sowohl unter den Philosophen von Profession, als besonders unter den Naturforschern zu suchen sind.¹⁶⁾ Das weitere Publicum aber hat von dem Standpunkt Lange's, der die gewöhnliche Fassungskraft der Menge (viel mehr, als die Ideen Hartmanns und Dührings) übersteigt, nur sehr wenig Notiz genommen.

Zur provisorischen Orientirung ist zu bemerken, daß Hartmann einen Idealismus und Pessimismus vertritt, der sich an Schelling, Hegel und Schopenhauer anschließt, Dühring einen Realismus und Optimismus, der vieles von Bruno, Comte, Feuerbach, aus dem Materialismus und aus verschiedenen anderen naturalistischen Systemen entlehnt, während Lange nicht nur einem Criticismus oder idealistischen Naturalismus¹⁷⁾ huldigt, der

eine Modification des Kantischen Systemes ist, sondern auch außerdem Optimismus und Pessimismus in organischer Verbindung verschmelzt. Jene beiden, theilweise mit der Vergangenheit brechend, haben mit jugendlicher Verwegenheit kühne, aber luftige Lehrgebäude errichtet, sie haben die Lücken unseres Wissens mit eigenmächtigen Combinationen ausgefüllt, durch phantasiereiche Zukunftsbilder die natürliche und naive Neugier der Menschen zu befriedigen und zugleich dem Wollen eine eigenthümliche Richtung zu geben versucht. Lange dagegen entspricht mehr einem Satz, den J. Bergmann in richtiger Erkenntniß der gegenwärtigen Situation irgendwo aus sprach, »daß Kühnheit dasjenige sein möchte, was in unserer Zeit der Philosophie am wenigsten Noth thue;« und so ist seine Weltanschauung mit männlich-ernster Resignation erfüllt.

Im *ersten* Abschnitt werde ich die einleitenden Vorbegriffe, die Methode und die allgemeinen Grundprincipien der genannten Systeme entwickeln, im *zweiten* Abschnitt werde ich ihre Erkenntnistheorie darstellen, im *dritten* ihre Metaphysik nebst den Grundprincipien der Natur- und Seelenlehre; im *vierten* endlich werde ich den Optimismus und Pessimismus derselben besprechen und daran eine kurze Skizze der Ethik, Geschichtsphilosophie, der socialen sowie der religiösen Frage anknüpfen und sodann mit einigen allgemeinen, vergleichenden Bemerkungen und culturgeschichtlichen Rück- und Ausblicken schließen.

Erster Abschnitt.

Die allgemeinen Grundbegriffe.

Schon in diesem Abschnitt, in dem ich die einleitenden Vorbegriffe, die Methode und die allgemeinsten Grundprincipien der drei Systeme entwickeln will, werden sich ihre fundamentalen Differenzen herausstellen. Gerade die allgemeinsten Vorfragen, die in keiner Disciplin so verschieden, ja entgegengesetzt beantwortet werden, wie in der Philosophie, sind am besten geeignet, den verschiedenen Geist der genannten Systeme zu charakterisiren.

Nach Hartmann ist die Aufgabe der Philosophie, die Wirklichkeit zu erklären. Schon diese Formulirung des Problems der Philosophie ist eine dogmatische und involviret einen maafslosen Anspruch der Philosophie auf Allwissenheit. Dem sei jedoch wie ihm wolle — für die so gefasste Aufgabe sucht Hartmann auch eine Methode zu gewinnen, welche die Einseitigkeiten der dialectischen,¹⁸⁾ der deductiven und der inductiven Methode vermeide; dazu taue nur eine solche Behandlung, welche die speculativen, mystisch erworbenen Principien mit den bisher höchsten Resultaten der inductiven Wissenschaften nach inductiver Methode verbinde; Hartmanns Methode besteht demnach darin, in jedem Gebiete des menschlichen Wissens, besonders aber in der Naturwissenschaft auf inductivem Wege das a priori feststehende, mystisch concipirte Resultat einer höheren Eingebung durchzuführen. Diese Methode ist aber ein unhaltbares Mittel, eine seltsame Verquickung von Mystik und Induction, deren Irrationalität noch klarer sich darin zeigt, das Hartmann ein besonderes Organ der Philosophie annimmt. Dieses Organ hat grosse

Aehnlichkeit mit der verrufenen »intellectuellen Anschauung« Schellings; es ist die Mystik; die obersten Principien lassen sich nur durch »einen genialen Luftsprung von mystischer Natur«, nur durch »Eingebung des Unbewussten« erlangen. Das Bewusstsein wird vermöge dieses mystischen Organs mit einem Inhalt erfüllt durch »unwillkürliches Auftauchen desselben aus dem Unbewussten«, wobei jedoch unter dem »Unbewussten« nicht etwa der unbewusste, innere und eigene Mechanismus des individuellen Seelenlebens zu verstehen ist, sondern das metaphysische, alleinige Princip, das unvermittelt sowohl in die Geschichte des menschlichen Denkens, als des menschlichen Handelns eingreift. Diesen Prämissen entsprechend ist nun auch die Definition des Begriffes der Philosophie: sie ist Umsetzung eines mystisch erzeugten Inhaltes aus der Form des Bildes oder der unbewiesenen Behauptung in die des rationalen Systems. Auch die »Philosophie des Unbewussten« gibt nur die Beweise, die empirisch zusammengegriffen und in die Form der Induction gebrachten Belege für Eingebungen, die Hartmann aus dem Unbewussten erhalten haben will. Allein dagegen ist zu bemerken, das auch die scheinbar unvermittelten Gedanken des speculativen oder poetisch-künstlerischen Genies nach dem auch in der Innenwelt abfolut gültigen Gesetz der Causalität, das sich hier als Motivation und Association geltend macht, nur auf dem Boden des individuellen Seelenlebens entstehen können und ihre logische und psychologische Verursachung meistens deutlich genug zeigen; ausserdem verzetzt diese Definition die Philosophie aus dem Gebiet der Wissenschaft in das der Kunst und Poesie, was jedoch kein Einwand sein kann, da diese Auffassung der Philosophie von Plato bis Lange viele Anhänger zählt.¹⁹⁾ Eine Illusion ist es aber nur, wenn Hartmann dann für diese mystischen Eingebungen, auch wenn sie inductiv gestützt sind, eine bis zur höchsten Wahrscheinlichkeit gebrachte Evidenz in Anspruch nimmt.²⁰⁾

Diesem mystischen Organ entspricht nun der mystische Inhalt; abgesehen von den berührten Conceptionen, die der Denker mystisch empfängt und die sich auch rationell darstellen lassen, gibt es noch einen Inhalt desselben Organes, der sich nur mystisch erfassen lässt. Das ist das — ich möchte sagen — specifisch philosophische Gefühl: das unmittelbare Gefühl der Einheit des Ich mit dem Absoluten, das eigentlich religiöse Gefühl,

das sich nach Hartmann nie durch directe Mittheilung in einem Anderen erwecken läßt, sondern immer, wenn ich so fagen darf, durch eine Art *generatio aequivoca* im Tiefsten eines jeden Individuums von selbst entstehen muß. Dieses mystische Einheitsgefühl nun wird dahin ausgebeutet, daß aus ihm schon die Existenz eines Unbewußten, Absoluten erschlossen wird, das mit dem Einzel-Ich in Wechselwirkung tritt. Allein wir vermuthen, daß auch dieses mystische Gefühl sich als eine individuell-subjective Gefühls-gestaltung nachweisen lasse, die aus empirischen Bedingungen und nach bekannten Gesetzen des individuellen Seelenlebens sich bilde. Hartmann nimmt dieses mystische Einheitsgefühl, dessen Existenz allerdings nicht bestritten werden kann, zum Ausgangspunkt seiner weiteren Ausführungen.²¹⁾ Zunächst bestimmt er darnach das Verhältniß der Philosophie zur Religion; beide stammen aus derselben Quelle, aus der Mystik, um sich erst nachher zu trennen; Philosophen und Religionsstifter empfangen mystische Eingebungen, wobei Hartmann immer jene unheilvolle Verwechslung des subjectiv-individuellen, unbewußten Seelenlebens mit einem absoluten, unbewußten Ursubject begeht; beide, Philosophie und Religion, stehen sich daher gleich, ein Satz, den auch Lange aufstellt, nur daß er daraus die nothwendige Consequenz zieht, daß beide nur subjective Gestaltungen sind, die auf positiv-wissenschaftlichen Werth, auf objectiv-reale Bedeutung keinen Anspruch machen dürfen. Bei der Frage nach dem Verhältniß der Philosophie zu der Naturwissenschaft kann Hartmann jedoch jenes mystische Einheitsgefühl und die mystische Eingebung nicht brauchen; wenigstens nennt er die Philosophie hier nicht mystische Inspiration, sondern »rein logische Speculation.« Jenes Verhältniß bestimmt er nämlich dahin, daß jede Speculation falsch sei, die den klaren Ergebnissen der empirischen Forschung widerspreche; aber »alle Auffassungen und Auslegungen empirischer Thatfachen seien ihrerseits falsch, die dem strengen Ergebnis einer rein logischen Speculation widersprechen.« Unter »rein logischer Speculation« (ein Ausdruck, der eigentlich eine *contradictio in adjecto* ist) versteht Hartmann aber offenbar den logischen Beweis für die mystischen Conceptionen und dieses Ergebnis muß immer der Naturwissenschaft widersprechen, da mystische Conceptionen nur Phantasien sind; das ist auch bei Hartmann thatsächlich der Fall, der trotz seiner Behauptung,

Philosophie und Naturwissenschaft verhöhnt zu haben,²²⁾ in der Frage des Darwinismus, der Teleologie, des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft von Seiten der Naturwissenschaft ebenso energisch zurückgewiesen und desavouirt worden ist, wie in andern Fragen von Seiten der Religion und Philosophie.

Hartmann nennt sein System vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus »transcendentalen Realismus,«²³⁾ vom metaphysischen aus »Philosophie des Unbewußten,« jenes hauptsächlich deshalb, weil sein System eine Verhöhnung des transcendentalen Idealismus mit dem naiven Realismus enthalte, dieses, weil durch ihn die Existenz eines unbewußten Princip und seiner weitgreifenden Bedeutung festgestellt worden sei; sein System soll — das ist bekanntlich ein Anspruch aller Dogmatiker, der seit Hegel Mode geworden ist — allen andern Systemen gerecht werden und alles umfassen, was in der Geschichte der Philosophie als »wahres Kernholz« zu betrachten sei; während ferner den sachlichen Ausgangspunkt für Hartmann die unbewußten Vorstellungen bilden, sieht er in Schelling, Hegel und Schopenhauer die historischen Anknüpfungspunkte seines Systems. In seinem metaphysischen Princip stimmt er im Wesentlichen mit Schelling überein, der die Einseitigkeiten Hegels und Schopenhauers in seiner »positiven Philosophie« überwunden habe, indem er Logisches und Unlogisches, Idee und Wille als gleichberechtigte Seiten des Einen Principes zusammenfaßte.²⁴⁾

Aus diesen einleitenden und allgemeinen Vorbegriffen läßt sich der Geist des Hartmann'schen Systemes schon ziemlich deutlich erkennen; ich stelle nun dem idealistischen Dogmatiker den realistischen in Dühring gegenüber. Ganz anders als Hartmann faßt dieser Begriff und Aufgabe der Philosophie.²⁵⁾ Die Philosophie, sagt er, ist die Entwicklung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben; sie ist einerseits eine einheitliche Weltanschauung, andererseits ein rastlos thätiges Princip allseitiger Gestaltung des Lebens. Diese Doppelaufgabe der Philosophie hat Dühring schon in dem Titel seines systematischen Hauptwerkes angedeutet. Die Philosophie ist ihm mehr als eine Wissenschaft; sie ist ein Princip der edelsten Lebensgestaltung und ist somit auch Gefinnung und als solche eine Fortpflanzung der Motive edlerer Menschlichkeit; sie schafft an den Idealen der Humanität. In der Philosophie als Wissenschaft ergibt sich die eben-

mäßigste Einheit der Welt der Dinge und der Welt der Gedanken, indem sich der Verstand immer mehr ausbildet, und in der Philosophie als Gefinnung strebt der Menschengestalt, die Welt der Erfahrung mit feinen Idealen harmonisch zu gestalten, und so veredelt sich immer mehr die Gefinnung.²⁶⁾ Dühring ist, wie schon bemerkt, socialdemokratisch gesinnt und so bringt er selbst den Begriff der Philosophie in den engsten Zusammenhang mit jener feiner Lieblingsidee. Die Philosophie ist ihm nämlich die Quelle der socialistischen Ideale, die er für die Ideale der Humanität ausgiebt, und hat den reformatorischen Beruf, an der praktischen Verwirklichung dieser Ideale mitzuarbeiten. Die Philosophie hat die Aufgabe, eine befriedigende Gestaltung sowohl des theoretischen Wissens, als des praktischen Lebens anzubahnen. Von ihr hat die Umwälzung sowohl der wissenschaftlichen, als der gesellschaftlichen Verhältnisse auszugehen. Diesem Tone entspricht auch die Bestimmung der Methode der Philosophie; entsprechend der absoluten Souveränität des Verstandes, welche Dühring behauptet, kann sie nur eine positiv-dogmatische und kategorische sein; ein ernsthaftes System kann sich nicht mit der kritischen Methode begnügen;²⁷⁾ Dühring will noch dogmatischer als Spinoza sein, in dem er einen Vorgänger erblickt und an dem er den abstracten Verstandesmenschen schätzt, während Hartmann, der ebenfalls in Spinoza seinen Vorgänger sieht, umgekehrt in ihm, »der Blüthe der philosophischen Mystik« den Mystiker verehrt. Der oben mitgetheilten Charakteristik Dührings entspricht auch die andere Seite seiner Methode, die dialectische²⁸⁾ Behandlung der Probleme, in der er einen großen Scharfsinn entwickelt hat, welcher der Handhabung der inductiven Methode durch Hartmann würdig zur Seite steht, welche Letzterer jene Methode mit großem Erfolg angewendet hat, um a priori feststehende Resultate scheinbar inductiv zu beweisen, und dem Leser plausibel zu machen; und dem idealistischen Mystiker steht diese pseudo-inductive Methode eben so gut an, wie dem realistischen Verstandesmenschen die dialectische, die freilich gar nicht selten in eine rechthaberisch-dogmatische umschlägt und dann ebenso pseudo-dialectisch genannt werden kann. Das Organ der Philosophie ist nach Dühring der allen Menschen gemeinsame Verstand, nicht ein subjectives, oft täuschendes mystisches Gefühl oder eine unklare Ahnung. Hier befindet sich Dühring in bewusstem Gegensatz gegen Hartmann. Der

Verstand ist die letzte Instanz; indem er eine nüchterne Auffassung des Seienden, eine scharfe Erfassung der Wirklichkeit vermittelt, erfüllt er die Aufgabe der Philosophie. Er hat Gemüth und Gefühl von allem Superstitiösen zu reinigen; der unbegrenzte Gebrauch der Verstandesbegriffe ist auch der Weg, um zu einer subjectiven Gefühlsbefriedigung dem Ganzen der Welt gegenüber zu gelangen. Ueber der Verstandesphilosophie gibt es keine zweite Fundstätte der Wahrheit und keine zweite Quelle der Gerechtigkeit; Verstand und Wissenschaft sind die beiden letzten Entscheidungsmittel der Philosophie, deren autoritätsfreier Selbstgenügsamkeit keine Kraft auf diesem Planeten eine moralisch verbindliche Einschränkung aufzuzwingen vermöchte.

Ein zweites Organ der Philosophie neben dem Verstande ist die von dem Verstande geleitete, »rationelle Imagination«. Der Erkenntnißwerth der Phantasie, meint Dühring, sei bis jetzt verkannt worden. In seinem System nimmt sie eine analoge Stellung ein, wie die Mystik in dem Systeme Hartmanns; ja sie ist selbst etwas Mystisches; die Phantasie ist eine analoge Arbeiterin, wie die Natur selbst; so ist die mathematische Phantasie eine Instanz, »bei der man auf wichtige Aufschlüsse über die Weltverfassung zu rechnen hat.« Sie schafft eine aesthetische Harmonie des Weltbildes; ihre Compositionen aber haben nur Werth, sofern sie Anzeiger einer unmittelbaren oder entfernteren Wirklichkeit sein können, sie darf nur eine »ideale Anticipation« der Wirklichkeit sein. Dühring ist also weit entfernt, ihr den Flug über die Wirklichkeit hinaus zu gestatten; sie erdichtet nicht, sagt er, sondern sie bildet nur. Auch bei Lange werden wir der Phantasie wieder begegnen unter dem Namen der »synthetischen Function«; nur daß gerade bei Lange die Phantasie die Aufgabe hat, eine zweite, intelligible Welt zu bauen, die in der Wirklichkeit nicht nachweisbar ist. Diese synthetische Function bei Lange läßt sich betrachten als eine Art höherer Composition der Hartmann'schen Mystik und der Dühring'schen Imagination, um schon hier darauf aufmerksam zu machen. Allein die Lange'sche »Phantasie« und die Dühring'sche »Imagination« stehen sich gerade darin gegenüber, daß jene niemals mit der Wirklichkeit, dem Verstande, der Wissenschaft sich ausöhnt, diese dagegen mit diesen letzteren zusammenfällt. Aus dem Gefagten ergibt sich auch, daß für Dühring, was schon auf dem Titel seines Werkes angedeutet ist, die Philosophie eine eigent-

liche, strenge Wissenschaft ist, die Wissenschaft von den Principien der Weltanschauung und Lebensgestaltung. Daher ist ihm die Neukantische Lehre, daß Philosophie im eigentlichen Sinne (d. h. Metaphysik) nur Begriffsdichtung sei, ein Greuel. Er ist von der Wissenschaftlichkeit, Wahrheit und Allgemeingiltigkeit seines Systems ebenso überzeugt, wie sein dogmatischer Antipode Hartmann von der bis zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erhobenen Evidenz des Seinigen.

Dem philosophisch-mythischen Gefühl der Einheit mit dem Absoluten bei Hartmann steht bei Dühring der »universelle Affect« gegenüber, der aber absolut nichts Mystisches an sich hat, indem er nur ein »einseitiger« Affect ist und nicht etwa das Resultat einer Einwirkung eines Absoluten auf das Individuum, und einer Wechselwirkung des letzteren mit dem ersteren, wie bei Hartmann. Der universelle Affect ist eine einseitig-subjective Gefühlsgestaltung des Einzelnen gegenüber der Totalsumme der Empfindungen und Erfahrungen, die ihm aus der Welt zufließen. Er ist kein »doppelseitiger Affect«, wie das mystische Gefühl Hartmanns. Er ist der spezifisch-philosophische Affect; er treibt sowohl zur theoretischen Untersuchung des Daseins, als zu seiner Umgestaltung; er ist die Wurzel des Optimismus und Pessimismus und (in seinen krankhaften Formen) der Religion, Begriffspoesie und Mystik. Offenbar ist dieser neue Affect nur eine Rationalisirung des bisher so genannten mystischen Gefühls, von dem Dühring ebensoviele den »rationellen Theil« retten will, wie von der Imagination. Vor Allem ist festzuhalten, daß er nur auf dem Boden des Individuums gewachsen ist und nur subjectiv-psychologische, nicht aber objectiv-metaphysische Bedeutung hat, da die Natur keine Personification zuläßt, und also auch mit dem Einzel-Ich in kein Wechselverhältnis treten kann. Daß die Religion nur einem pathologischen Zustand des Affectes ihren Ursprung verdankt und aus lauter Phantasie besteht, ist für Dühring selbstverständlich. Die Quelle des Heils ist für den Menschen einzig und allein sein Verstand und die Philosophie allein ist die Religion der Zukunft, (selbstverständlich die Philosophie im Sinne Dührings.) Während er so das Verhältniß der Philosophie zur Religion ganz in radikalem Sinne löst, ist er keineswegs geneigt, sich ohne Weiteres den Ergebnissen der Naturforscher in die Arme zu werfen, da diese häufig Privatmeinungen für naturwissenschaftliche Resultate ausgeben.

Aber im Allgemeinen stellt er sich ganz auf den Boden der Naturwissenschaft, die für ihn alleiniger Ausgangspunkt und einzige Basis ist, (während Hartmann seinen Ausgangspunkt im Subject, in den unbewußten Vorstellungen nimmt). Die Grenzen des Naturerkennens sind für Dühring die Grenzen alles Erkennens, wie auch für Lange, während Hartmann dieser Ansicht natürlich auf das lebhafteste widerspricht. Aber andererseits gibt auch die Naturwissenschaft alle und volle Erkenntniß und hinter ihr liegt überhaupt nichts mehr, was andererseits für Lange eine Einseitigkeit; ein materialistischer Irrthum ist. Das naturwissenschaftliche Erkennen ist auch das allein wahre Erkennen, wie es allein das ganze ist; und so fällt es im weiteren Sinn mit der Philosophie zusammen, die, wenn sie echt ist, mit der Naturwissenschaft gar nicht versöhnt zu werden braucht, da sie mit ihr identisch sei.

Dühring nennt seine Philosophie das System der Wirklichkeitsphilosophie oder auch das natürliche System. Die Wirklichkeit sei in ihm zum ersten Mal zum Maas aller Conceptionen gemacht, und sie sei in einer Weise gedacht, »die jede Anwendung zu einer traumhaften und subjectivistisch gefärbten Weltvorstellung ausschliesse«. Wie jeder Dogmatiker, so glaubt auch Dühring eine neue Epoche der Philosophie inaugurirt zu haben, indem er die Welt zum erstenmal in ihrer »positiven Wirklichkeit erfaßt habe«. Das »natürliche System« nimmt das Gegebene wie es ist, und wie es sich dem unbefangenen Blicke darbietet, »ohne daran zu deuteln oder darüber zu vernünfteln« und sucht das Gegebene allein mit dem Verstande zu durchdringen. Das »Bewährte aus den früheren Systemen« sei aufgenommen. Echt socialdemokratisch setzt er seinem Systeme die Systeme des »ancien régime« gegenüber, während er selbst Wissenschaft und Gesellschaft auf ein neues Fundament gebaut habe. Dühring schließt sich, wie schon bemerkt, an keinen bestimmten Vorgänger an, ohne jedoch einen so großen Anspruch auf Originalität erheben zu können, als er glaubt. Sein System ist ein realistischer Naturalismus, wie er in der Geschichte der Philosophie nicht selten wiederkehrt. Sein Realismus steht dem Kriticismus Lange's viel näher, als Hartmanns nebulofer Idealismus und phantastischer Mysticismus. Mit besonderer Vorliebe erwähnt er, als partielle Vorgänger, Schopenhauer und Comte. Indessen entnimmt er von Schopenhauer gerade das Gegentheil von dem, was Hartmann von dem-

selben entnimmt; weder seinen »Willen«, noch seinen Pessimismus oder Mysticismus lobt er an ihm, sondern seine realistischen Elemente. Beide aber verwerfen seinen erkenntnistheoretischen Idealismus, mit dem sich Lange wiederum berührt. An Comte andererseits tadelt er gerade das, was Lange an ihm lobt, seine Verwandtschaft mit dem Kant'schen Criticismus, während er seine Geschichtsphilosophie, die Lange verwirft, fast uneingeschränkt annimmt.²⁹⁾ So verschränken und verschlingen sich diese Gegensätze in bemerkenswerther Weise.

Wir verlassen damit die dogmatische Atmosphäre und begeben uns zu dem Criticismus. Nach Lange³⁰⁾ hat die Philosophie erstens eine negative und zweitens eine positive Aufgabe. Jene besteht in Logik und Erkenntnistheorie, diese in speculativer Metaphysik. Der negative Theil verhält sich zum positiven, wie die zerstörende Kritik zum Dogma; so ist die Philosophie die Penelope, die in der Nacht wieder auflöst, was sie am Tage gewoben. Als negative Kritik hat die Philosophie zu zeigen, daß sie selbst als Wissenschaft unmöglich sei; die erkenntnistheoretische Kritik zerstört allen Anspruch der Speculation auf Wahrheit und zeigt, daß der menschliche Geist mit seinem Erkennen absolut den Kreis der Erfahrung nicht überschreiten könne; aber sie unterdrückt die Speculation nicht, sie nimmt ihr nur den Irrthum, Wahrheit zu sein. Die positive Aufgabe der Philosophie besteht nun darin, zwar Speculation zu sein, aber mit dem Bewußtsein, nur Dichtung, nicht Wahrheit zu geben. Sie soll ein harmonisches Weltbild schaffen, aber sich bewußt bleiben, daß dieses nur ein subjectiv geschaffenes Ideal ist, und keinen Anspruch darauf erheben kann, der Realität zu entsprechen.

Speculation ist ein Erzeugniß des aesthetischen, idealen, architectonischen, synthetischen Triebes und hat daher als solches auch nur subjectiv-psychologisch-aesthetischen, aber keinen objectiv-erkenntnistheoretischen Werth. Das harmonische Weltbild der Philosophen ist eine bloße Illusion und für den Philosophen im Sinne Lange's ist es eine bewußte Illusion. Der Philosoph soll seinem System gegenüberstehen, wie der Künstler und Dichter ihrem aesthetischen Product. Wenn ein solches Weltbild der allgemeinen Bildungsstufe einer Zeit entspricht, kann es Ueberzeugung Mehrerer werden, gewinnt aber dadurch, durch diese allgemeine Verbreitung oder den Beifall des Zeitalters, nichts an Realität

oder Objectivität. Die Methode des negativen Theiles der Philosophie ist natürlich die kritische, wie sie Kant aufgestellt hat; sie ist eine destructive Methode und besteht in der »Zertrümmerung aller synthetischen Formen, unter denen uns die Welt erscheint.« Während die aprioristische Methode vertrauensfelig die subjectiven Begriffsgealtungen oder »mystischen Eingebungen« für das Wahre hält, während die empiristische Methode die gegebene Wirklichkeit ungeprüft annimmt, trennt die kritische Methode vorsichtig und misstrauisch zwischen objectiv Gegebenem und subjectiven Zusätzen, und sucht sowohl die Tragweite des menschlichen Erkennens, als die Geltung des Gegebenen nach ihren Grenzen zu bestimmen, und die Widersprüche nachzuweisen, auf die zuletzt alle denkende Bearbeitung des Gegebenen führt. Was den positiven Theil betrifft, so darf die speculative Methode nur an der Hand der Erfahrung ein allgemeines Weltbild aufstellen und hat aber auch so nichtsdestoweniger keinen Anspruch auf objective Gültigkeit, sondern ihre Schöpfungen sind ein — allerdings höchst wichtiges und bedeutsames — Spiel des subjectiv-architectonischen Triebes; der Metaphysiker darf — mit einem Worte — an sein System selbst nicht glauben. — Das Organ der Philosophie, positiv gefaßt, ist die freie Synthesis, die zur speculativen Begriffsdichtung führt. Auf das Verhältniß dieser Function zu Hartmanns »mystischem Organ« und zu Dührings »rationeller Imagination« wurde schon oben hingewiesen. Dieses Organ ist eben der architectonische, aesthetisch-harmonisirende, idealisirende, zusammenfassende Trieb des Geistes, der sich schon in der Bildung der Anschauung, und in jeder Wissenschaft geltend macht, in Kunst, Poesie und Moral wieder erscheint, um zuletzt in seiner höchsten Ausbildung die Speculation hervorzubringen.³¹⁾ Diese »Synthesis« Lange's beruht auf der Lehre Kants von der »synthetischen Function der Vernunft«.³²⁾ Sie ist in ihrer eigentlich ursprünglichen Bethätigung der Trieb, Einheit in das Mannigfaltige zu bringen; Lange weist ferner nach, daß die Philosophie kein besonderes Organ habe, sondern daß die in ihr wirkfame Thätigkeit des Geistes derselbe Grundtrieb ist, der sich in allen Gebieten des Geisteslebens geltend macht, und der auch das Band bildet zwischen der Einbildungskraft oder Imagination einerseits und dem bloß auffassenden oder trennenden Verstand andererseits, dessen Schöpfungen uns oft als mystische Eingebungen erscheinen, weil sie in den unbe-

wufsten Tiefen des Seelenlebens gebildet werden. Darin ist auch schon enthalten, daß die Philosophie als Speculation keine Wissenschaft sein kann, während ihr negativer Theil vollständig auf wissenschaftliche Geltung Anspruch erheben darf. »Der Mensch bedarf einer Ergänzung durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt, und in solchen freien Schöpfungen wirken die höchsten und edelsten Functionen seines Geistes zusammen; aber diese freie That des Geistes soll nicht immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen!« In diesen Worten ist Lange's Ueberzeugung klar und bündig ausgesprochen. Die Speculation ist viel näher mit Kunst und Poesie verwandt, als mit Wissenschaft, und ist mit jener, nicht mit dieser wesensidentisch. »Sie ist eine dichtende Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntniß, aber darüber soll die Welt einmal ins Klare kommen, daß es sich hier eben nicht um ein Wissen, sondern nur um Dichtung handelt!« — Aus derselben Quelle mit der Philosophie entspringt die Religion; beide sind Töchter der freien Schöpfung der Synthesis, der speculativen Gestaltungskraft des menschlichen Geistes. Beide sind nur verschiedene Formen desselben Einheitsdranges der menschlichen Vernunft, Formen, die durch den verschiedenen Zweck, dem sie dienen, modificirt sind. Beide haben nur intersubjective Bedeutung, keine transcendente. Ihre Lehren stützen sich nicht auf ihre größere Sicherheit gegenüber den Lehren der positiven Wissenschaften, sondern auf ihre größere Werthschätzung. Die Philosophie hält sich mehr an die Welt der Wirklichkeit, verbindet die Welt des Seienden mit der Welt der Werthe; die Religion wird Mythos. Beide, insbesondere aber die Metaphysik, sollen eine Reaction auf die Individualethik, sowie auf das gesammte öffentliche Leben ausüben. Mitten aus dem wüsten Meer des Zweifels und der Verzweiflung, des Scepticismus und des Pessimismus ragt der Fels der Pflicht hervor, und es hat fast den Anschein, als ob die Metaphysik nur die Aufgabe habe, den Werthbegriff des Ethischen mit ihren Idealen zu verbrämen.³³⁾ Der Werth metaphysischer Systeme — dies ist ein goldener Satz Lange's — ist nicht an ihre durchgehends auf Selbsttäufchung beruhende Grundlage gebunden. Er liegt in ihrer ethischen Bedeutung, ihrer aesthetischen Harmonie, ihrer architectonischen Vollendung.

Ein besonderes Verdienst hat sich Lange um die Klarstellung des Verhältnisses der Philosophie zur Naturwissenschaft erworben; er bezeichnet es als einen Irrthum, daß Philosoph und Naturforscher einander nie verstehen werden und »daß sie sich sollen gegenseitig gehen lassen«, wie man schon gerathen hat. So sehr Lange einerseits der Naturwissenschaft die weitgehendsten Zugeständnisse macht, so weitgehende, daß er sich den Schein und Vorwurf des Materialismus zugezogen hat, (ein Vorwurf, den Niemand weniger verdient, als er, und den ihm nur diejenigen machen, die zu roh-dogmatisch denken, um seine scharfsinnig-kritischen Erörterungen zu fassen) — so hat er es doch andererseits für eine »philosophische Halbheit der schlimmsten Art« bezeichnet, eine philosophische Weltanschauung ausschließlich auf die Naturwissenschaft bauen zu wollen. Die ganze Anschauungsweise des natürlichen Widerstreites der Philosophie und Naturwissenschaft beruht nach Lange auf einer ganz einseitigen Rücksicht auf unsere nachkantische Philosophie.³⁴⁾ Das Band zwischen beiden bildet nämlich der negative Theil der Philosophie, die Erkenntnistheorie oder »Kritik der Begriffe«. Es ergibt sich daraus, daß die Grenzen des Naturerkennens mit denen alles Erkennens zusammenfallen, und daß die Beschränkungen Du Bois-Reymond's³⁵⁾ die Philosophie ebenfogut treffen, wie die Naturwissenschaft. Eigentliche Wissenschaft ist nur Naturwissenschaft, und der positive Theil der Philosophie, der über jene Grenzen hinausgeht, ist eben keine Wissenschaft, sondern Speculation, und hat daher auch kein Anrecht, als Erkennen zu gelten, sondern ist nur subjective Dichtung. Wenn der Naturforscher sich bewußt bleibt, daß seine mechanische, causale Erklärung der Dinge uns zwar allein Wissen und sichere Wahrheit gibt, daß aber damit das letzte Wort sicher nicht gesprochen sein kann, sondern daß Naturwissenschaft nicht Alles gibt, und wenn andererseits der Philosoph sich bewußt bleibt, daß seine Speculation zwar zur Befriedigung des aesthetischen und synthetischen Triebes dienen, aber daß damit nichts Wahres gegeben ist, sondern nur Dichtung; wenn also der Naturforscher vom Philosophen annimmt, daß seine Erklärung sich nur auf Erscheinungen bezieht, und der Philosoph vom Naturforscher, daß seine Speculationen keinen Anspruch auf Objectivität machen können — und Beides ist das Resultat der Erkenntnistheorie, — so sind Naturforschung und Philosophie einig. Beide beruhen wesent-

lich auf denselben Denkfunctionen, nur das Philosophie einen Schritt weiter geht als Naturwissenschaft, aber mit diesem Schritt auch den sicheren Boden der Erfahrung verläßt. Nur Philosophie und Materialismus stehen im Gegensatz, nicht aber Philosophie und Naturwissenschaft; denn dem Materialismus mangelt die Kritik der Begriffe und so ist er selbst ein Dogma, wie jedes andere philosophische System, das seinen Ursprung soweit vergißt, das es auf objective Wahrheit Anspruch macht, anstatt sich mit der subjectiven Werthschätzung zu begnügen.

Lange nennt seine Ansicht Criticismus und deutet damit ihren historischen Zusammenhang mit Kant an. Er stellt ihn den dogmatischen Systemen gegenüber, mögen diese nun idealistische Begriffsromantik sein, oder materialistische Stoffverehrung. Er ist damit Gegner jedes dogmatischen Systems, aber nicht der Speculation überhaupt. Denn sobald ein System sich bewußt ist, nur begriffliche Dichtung zu sein zu einer provisorischen Befriedigung unseres natürlichen Denktriebes, sobald es den lächerlichen Anspruch aufgibt, allgemeingültige Wahrheit zu enthalten, hat es von der Kritik nichts zu fürchten. Gegenüber dem Materialismus, der sich einseitig mit der gegebenen Wirklichkeit begnügt, und gegenüber dem Idealismus, der über sie hinausstreift, und die beide dogmatisch auftreten, nimmt Lange einen dritten, einen höheren Standpunkt ein, den des Criticismus; er nimmt beide aber auch in sich auf, indem er die formelle Berechtigung beider bis zu einer gewissen Grenze anerkennt. Materialismus und Idealismus sind, kann ich im Sinne Lange's sagen, zwei Stadien der theoretischen Illusion, denen die Resignation auf objective, absolute Wahrheit ebenso gegenüber steht, wie die Resignation auf volles Glück den Stadien der praktischen Illusion bei Hartmann.³⁶⁾ Der Criticismus statuiert ein unbekanntes Drittes, das eben sowohl den materiellen, wie den geistigen Erscheinungen zugleich zu Grunde liegt, während Materialismus und Idealismus je die Eine Gruppe der Erscheinungen auf die andere einseitig zurückführen. Lange's Criticismus nimmt beide in sich auf, indem er sowohl den »Materialismus der Erscheinung« als den »Standpunkt des Ideals« unter sich begreift. So kommt es, das die Einen Lange als Materialisten, die Anderen als Idealisten bezeichnen, weil sie die Verbindung beider Ansichten im Criticismus nicht einsehen, eine Verbindung,

die allerdings auf den ersten Anblick etwas Paradoxes an sich trägt. Nach dem Ersteren, dem »Materialismus der Erscheinung« geht nämlich Lange Hand in Hand mit den Materialisten bis zu dem Punkte, wo die Erkenntnistheorie einsetzt und nachweist, das alle materiellen Vorgänge nur Erscheinungen sind, das unser objectives Weltbild nur Vorstellung ist. Nach dem Zweiten, dem »Standpunkt des Ideals« geht Lange mit den Idealisten Hand in Hand bis zu dem Punkt, wo wiederum die Erkenntnistheorie einsetzt, und zeigt, das auch das Weltbild der Speculation bloße Vorstellung, bloße Dichtung ist; bei dem letzteren Punkte ergibt sich ferner die scheinbare Paradoxie, das man ein speculatives System haben soll, ohne an seine objective Gültigkeit zu glauben, und bei dem ersteren, das man alles mechanisch erklären soll, ohne in dieser Erklärung mehr als eine Einseitigkeit zu sehen. Diese sonderbare und paradox scheinende Verschlingung der Standpunkte bei Lange erklärt sich aber ganz leicht aus seiner Erkenntnistheorie, die in dem nächsten Abschnitt Gegenstand unsrer Darstellung sein wird. Gerade wegen dieser Verschlingung der Ansichten ist auch Lange's System den ärgsten Mißverständnissen und Verdrehungen ausgesetzt, weil ein nicht in der echt dialectischen Schule Kants geschulter Kopf, der nur an dogmatisches Denken gewöhnt ist, in den kritischen Auseinandersetzungen Widersprüche zu finden glaubt. Kant ist es, wie schon mehrfach bemerkt, an den sich Lange anschließt; außerdem hat er von Comte und vielleicht auch von Schopenhauer nachdrückliche Impulse erhalten.³⁷⁾ Vor allen Dingen zeichnet ihn eine tiefere, auf Physiologie basirte Psychologie aus, mit welcher ausgerüstet er seine Erkenntnistheorie zu einer fast unwiderleglichen Sicherheit erhoben hat. Insbesondere ist es die feinere psychologische Begründung, (die erst durch die Fortschritte der empirischen Psychologie und der Physiologie ermöglicht war) durch die er über Kant hinausschreitet und diejenigen Punkte bei demselben rectificirt, die Kant aus Mangel einer richtigen Psychologie mißlingen mußten.

Um nun zum Schlusse unseres ersten Abschnittes alle Drei zu vergleichen, wollen wir diese Vergleichung zunächst an einem Begriffe anstellen, den dieselben verschieden und zwar sehr charakteristisch bestimmen, und aus dessen verschiedener Fassung auch die verschiedenen Fassungen der allgemeinen und einleitenden Vorbe-

griffe abzuleiten sind; es ist ein erkenntnistheoretischer Begriff, den wir hiermit antecipiren, der Begriff der Wirklichkeit. Hartmann will als echter Jünger der Nachkantianer die Wirklichkeit erklären, d. h. die Welt der Erfahrung aus einem hinter ihr liegenden Sein ableiten; er will das Seiende, die erste, unmittelbare Wirklichkeit auf das »Ueberseiende,« die eigentliche, hinter der ersten liegende Wirklichkeit zurückführen. Die gegebene Wirklichkeit existirt zwar so, wie wir sie uns vorstellen; aber sie ist nicht das wahre Sein; sie ist weder bloß »subjectiver Schein«, wie die extremen Idealisten (Lange) wollen, noch »objectives und letztes Sein«, wie die extremen Realisten (Dühring) wollen; sie ist nur »objectiver Schein«; sie ist das »Existirende«, aber hinter ihr liegt die eigentliche Wirklichkeit, bei welcher Hartmann erst mit dem »Erklären« Halt machen will, das »Subsistirende«.

Gerade umgekehrt ist die Ansicht Dührings. Er gibt seinem System den Namen der »Wirklichkeitsphilosophie«, um anzuzeigen, daß für ihn nur die gegebene, die Wirklichkeit aus erster Hand Werth habe. Er schließt sich an Kant und Feuerbach an, wie Hartmann an Schelling und Hegel (in diesem Punkte durchaus nicht an Schopenhauer), und nimmt die Wirklichkeit in ihrer sinnenfälligen Existenz nicht nur für das schlechthin Vernünftige, sondern auch für das allein real Existirende. Die Erscheinung ist das Wesen selbst und dieser Unterschied hat somit für ihn keine Bedeutung. Daher bestimmt er auch die Aufgabe der Philosophie dahin, die gegebene Wirklichkeit nicht etwa zu »erklären«, sondern nur »aufzufassen«, wie sie ist. Die letzten Thatsachen der Wirklichkeit sind nicht mehr erklärbar; während gerade Hartmann, der Idealist, es für eine Hauptaufgabe hält, die Materie resp. die Atome und ihr Dasein zu erklären (er reducirt sie, wie wir sehen werden, auf ideelle Elemente), hält Dühring, der Realist, das materielle Sein für das letzte und sieht in jener Erklärung die »größte Thorheit«.

In diesem Kampf der entgegengesetzten Ansichten nimmt Lange einen vermittelnden, aber entschieden höheren Standpunkt ein; die Wirklichkeit, unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhanges, ist nur Erscheinung; allein deshalb ist sie doch allein der Gegenstand der Wissenschaft, nicht das zu supponirende Ding an sich. So lange Wissenschaft Wissenschaft bleiben soll, darf sie ihre Aufgabe nur darin suchen, vorurtheilsfrei

und frei von aller subjectiven Einmischung das Wirkliche aufzufassen, wie es ist. Für die Wissenschaft bleibt es dabei, daß das Ding an sich ein bloßer Grenzbegriff ist. Die Wirklichkeit ist nach Lange der Inbegriff der nothwendigen, durch Sinneszwang gegebenen Erscheinungen; also ist sie nur unsere Vorstellung. Das was wir sicher und fest erkennen, ist nicht die absolute Wirklichkeit; und das, dem das Prädicat der absoluten Wirklichkeit zuzuschreiben ist, erkennen wir nicht. Es gibt kein von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Sein; das Sein, das wir erkennen, nämlich das Gebiet der Erfahrung, ist beeinflusst durch unsere Subjectivität, ist das Product aus unbekanntem Factor in unserer Organisation. Die sogenannte Wirklichkeit, d. h. die äußere Welt ist eine Erscheinung für die Gattung, ein »idolum tribus«, um mit Baco zu reden; sie ist kein objectiver Schein (Hartmann), sondern subjectiver, aber nicht ein individueller, sondern ein genereller Schein. Kein Gedanke, meint Lange, ist so geeignet, Dichtung und Wissenschaft, Speculation und Erfahrung zu versöhnen, als der, daß unsere ganze Wirklichkeit, unbeschadet ihres strengen, keiner Willkür weichenden Zusammenhanges, nur Erscheinung ist; aber für die Wissenschaft bleibt es dabei, daß das *νοούμενον*, das Ding an sich, ein bloßer Grenzbegriff sei. Jeder Versuch, die intelligible Welt positiv zu bestimmen, ist nicht mehr Wissenschaft, sondern Dichtung. Aus diesen Principien ergibt sich das Verhältniß des Criticismus zum Idealismus und Materialismus von selbst: der Materialismus läßt nur das »Wirkliche« gelten; aber die Wirklichkeit genügt weder theoretisch, noch ethisch dem Menschengesitt, der sich daher eine Idealwelt schafft, die nun aber der Idealismus seinerseits für eine wahre Erkenntniß hält, während sie nur Dichtung ist. Will der Idealismus mehr sein, so verfälscht er die Wirklichkeit und greift die Grundlagen unserer geistigen Existenz an.³⁸⁾ So steht der Criticismus zwischen dem realistischen Cultus der Wirklichkeit und den idealistischen Phantasieen mitten inne, und nimmt einen höheren Standpunkt ein, als beide.

Aus diesem Fundamentalunterschied des, bei allen Dreien prägnant gefassten, Begriffes der Wirklichkeit, in dem sich so der verschiedene Standpunkt dieser drei Denker sehr klar abspiegelt, lassen sich nun die anderen Unterschiede leicht ableiten. Die Aufgabe der Philosophie ist für Hartmann, die Wirklichkeit

zu erklären, für Dühring, sie, so wie sie ist, aufzufassen, für Lange, sie zu ergänzen durch eine Idealwelt und sie durch eine freie Begriffsdichtung abzurunden; dies ist für Lange jedoch nur die positive Aufgabe der Philosophie: ihre negative Aufgabe ist, den Schein der Wirklichkeit zu zerstören, diese als Erscheinung eines Unbekannten zu erkennen und zu durchschauen. Für Hartmann gibt es streng genommen nur eine Welt der Vernunft, des Transcendenten; für Dühring nur eine Welt der Sinne und des exacten Verstandes; für Lange gibt es zwei Welten, die Welt des exacten Verstandes und die ideale Vernunftwelt; zwischen beiden besteht ein unverföhnlicher Widerspruch; wenn Lange aber manchmal von der Möglichkeit eines einheitlichen, widerspruchslosen Weltbildes spricht, so sind dies entweder Inconsequenzen, (wie Hartmann von der realen Existenz der räumlich-zeitlichen Welt nur inconsequenterweise sprechen kann), oder er versteht unter der Verföhnung nur die formell-negative Verföhnung von Verstand und Vernunft, nicht aber die materiell-positive, die nach seiner principiellen Ansicht unmöglich ist. Für Hartmann gibt es in der Philosophie nur Wahrscheinlichkeit, für Dühring aber absolute Wahrheit, für Lange in dem positiven Theil derselben nur Dichtung, und schattenhaft-symbolische Begriffspoese (ihm ist Bild, was den Anderen als Wahrheit gilt), in ihrem negativen Theil, wie auch in der Naturwissenschaft nur Wahrscheinlichkeit, deren Begriff er die »reiffste Frucht des modernen Denkens« nennt. Hartmann braucht für sein jenseitiges Unbewusste natürlich ein besonderes Organ, die Myftik, die über das Wirkliche hinüber mit dem »Ueberwirklichen« den Menschen in reale Wechselwirkung veretzt; Dühring dagegen braucht nur den gewöhnlichen Menschenverstand zu seinem System der sinnlichen Wirklichkeit, und die Phantafie darf keinen Flug über die Erdenfchwere hinaus wagen; während Lange als Organ der speculativen Philosophie die freie Synthesis faßt, den ästhetifch und ethifch frei fchaffenden Trieb, der aber nur zu idealer Dichtung führt. Für alle drei hat die Philosophie die gleiche Wurzel mit der Poese oder Religion (bei Dühring vermöge der Imagination, bei Hartmann vermöge der Myftik), aber nur Lange zieht daraus auch die Consequenz, dafs daher der Philosophie ebenfalls keine andere Geltung zukomme, als der Religion und Poese. Für Hartmann ist die Philosophie streng genommen ebenso eine Wissenschaft, wie für Dühring

und wie sie es am Ende für jeden Dogmatiker fein muß; während der Kriticift in ihr nur die schönste und freieste Dichtung des Menschengiftes sieht; sie ist nur eine aesthetifch-ideale, wenn auch in logifchen Kategorieren sich bewegende Gedankenschöpfung. Jedes System ist nur eine illuforifche und proviforifche Befriedigung unferes natürlichen Denkbedürfniffes, unferes unerfättlichen Fragetriebes. Hartmann und Dühring erkennen nur die dogmatifche Methode an, wenn auch jener seine myftifch-fpiritifche Methode mit Induction veretzt, und diefer seine kategorifchen Behauptungen auf die exacten Wissenschaften stützt, und mit dialectifchen Begriffspirouetten sich über die schwierigsten und unlösbaren Punkte hinüberfchwingt; Lange huldigt der kritifchen Methode, welche inductiv-analytifch zu Werke geht und die Unterfuchung ruhig und kaltblütig bis zu dem Punkte führt, wo die Hilfsmittel unferer Erkenntnifs ihre Dienste verfagen, ohne es zu verfuchen, durch myftifche Inspiration und Pseudo-Induction, oder durch dialectifche Scheinkünfte und kategorifche Machtfprüche die principiellen Schwierigkeiten zu verdecken oder zu überfpringen.

Entfprechend feinem realiftifchen Cultus der Wirklichkeit erkennt Dühring in der Religion nicht, wie Hartmann, eine aus demselben Mutterfchoofs entstandene Schwester, er verwirft sie; freilich geht es ihr bei Hartmann fast ebenso, da diefer die Philosophie weit über sie stellt, ihr jedoch, getreu feinem Myfticismus, nicht alle inhaltliche Bedeutung abfprechen will. Für Lange sind Philosophie und Religion zwei gleichberechtigte Schwestern; was die Eine in Begriffen dichtet, dichtet die andere in Mythen. Niemals aber kann die Philosophie die Religion ganz erfetzen, wie dies Hartmann und Dühring natürlich von ihrem System annehmen. Beide haben den Zweck, im Verein mit der Kunst, der Dritten im Bunde, die Schwere des Erdendafeins zu überwinden, den Menschen durch Erhebung in eine Idealwelt ethifch zu reinigen und zu stärken, und, indem sie die »Lücken des Weltenbaues ausstopfen«, uns durch den Eindruck idealer Harmonie subjectiv, aber auch nur subjectiv zu befriedigen. Auch das Verhältnifs der Philosophie zum praktifchen Leben wird von Hartmann, Dühring und Lange ganz verschieden bestimmt; doch verschieben wir die Erörterung hierüber in den vierten Abschnitt; hier sei nur die bemerkenswerthe Thatfache erwähnt, dafs alle drei mehr oder weniger socialiftifch gefinnt sind und ein social-politifches Zukunftsideal auf-

stellen, wobei Dühring als Socialdemocrat am weitesten geht, Hartmann und Lange wenigstens eine Umwandlung und Neugestaltung der Verhältnisse in sozialistischer Richtung verlangen und prophezeien. Ob hier etwa, was bei abstracten Denkern psychologisch leicht erklärbar wäre, eine Verkennung der realen Verhältnisse und Bedürfnisse und eine utopistische und unpraktische Auffassung der socialen Probleme vorliege, — dies zu erörtern, bleibt ebenfalls dem vierten Abschnitt vorbehalten. Aber auch bei diesem Punkt wird sich zeigen, daß die Verschiedenheit der Auffassungen aus dem verschiedenen Begriff der Wirklichkeit sich ableiten lasse. Ganz dasselbe ist der Fall mit der verschiedenen Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Naturwissenschaft. Für Dühring, der das Wirkliche unmittelbar anerkennt, fällt Philosophie mit Naturwissenschaft zusammen, für Hartmann dagegen haben die naturwissenschaftlichen Ergebnisse nur Werth, insofern sie sich als Beweismittel feiner mystischen Conceptionen benutzen lassen, und wo dies nicht ohne Weiteres angeht, steht er nicht an, die naturwissenschaftlichen Thatfachen und Gesetze in feinem Sinne umzudeuten. Für Lange fällt zwar alles wissenschaftliche Erkennen zusammen mit dem Naturerkennen; aber die Naturwissenschaft ist ihm, ähnlich wie dem Parmonides, nur eine »Wissenschaft des Scheins«, während es freilich nie möglich ist, ihr als Gegenstück eine »Wissenschaft des Seins« gegenüber zu stellen. Das Erkennen muß sich mit der Naturwissenschaft begnügen, aber nicht das Dichten. Für Hartmann fängt die Erkenntnis erst da recht an, wo es aus dem klaren Gebiet causalser Erklärung in das Nebelland des Unbewußten hinein geht, während Dühring in diesem Punkte mehr mit Lange übereinstimmt, ohne ihm freilich seine ideale Erhebung über die Wirklichkeit zuzugeben.

Aus derselben Verschiedenheit der Fassung der Wirklichkeit fließt auch endlich die verschiedene Stellung zum Pessimismus, die uns im vierten Abschnitt beschäftigen wird, aus derselben auch die verschiedene Stellung zu der Vergangenheit der Philosophie, wobei sich freilich Dühring, der nur die Wirklichkeit befragen will, an kein bestimmtes, historisches System anschließt, wie Hartmann und Lange dies thun.

So sehen wir in diesen Systemen die alten Gegensätze des Idealismus und Realismus, des Apriorismus und Empirismus, freilich theilweise auch seltsam verschlungen, verschmolzen und verschränkt, und ihre Versöhnung im Criticismus wieder-

kehren. Lange, der Vertreter des Letzteren, steht mehr über den Parteien, als zwischen ihnen, und seine Anschauung ist am meisten geeignet, Philosophie und Naturwissenschaft, Philosophie und Religion, System und System zu versöhnen, freilich nur negativ. Aber nachdem alle positiven Versöhnungsversuche, alle Compromisse und Halbheiten, die unter dem Namen: Ideal-Realismus, Real-Idealismus u. s. w. laufen, sich als unhaltbar erwiesen haben, ist eine negative Versöhnung immer noch besser, als gar keine.³⁹⁾ Nach ihm soll uns und kann uns die Philosophie keine Wahrheit geben, sondern sie kann uns nur aesthetisch befriedigen und befeligen, sowie ethisch reinigen und läutern. Lange rettet die Philosophie vor den negirenden Angriffen der Specialisten, Materialisten und sonstiger Feinde und vor den sie compromittirenden Phantasieen der Dogmatiker, indem er sie beschränkt und von unerreichbaren Zielen auf ihre wahre Aufgabe hinweist. Nach ihm bildet Philosophie mit Religion und Kunst den Dreiklang, der, wenigstens für Momente, den befriedigenden Schlusssaccord zu den vielen, entsetzlichen Dissonanzen des irdischen Daseins bildet. Die Philosophie ist weder nutzlose Spielerei noch werthlose Speculation, sondern sie hat die ernste und heilige Aufgabe, den Menschen ideal zu erheben und zu befreien. Sie soll nicht bloß trockene Theorie der Welt sein, ein blutloses Begriffsschema, das doch das Reale nie erreicht, sondern ein lebensvolles idealisirtes Bild der Wirklichkeit. Wie der Dichter aus poetischen Bildern eine Mythenwelt, so erbaut der Philosoph aus logischen Begriffen die intelligible Gedankenwelt. Diese Ansicht Langes wurzelt ganz und allein in seiner Erkenntnistheorie; im nächsten, zweiten Abschnitt, werden wir daher die Erkenntnistheorie Hartmanns und Dührings entwickeln und diesen Gegensätzen die Erkenntnislehre Lange's gegenüberstellen, nachdem wir bisher nur eine allgemeine Kennzeichnung der drei Systeme und eine Uebersicht ihrer entscheidenden Grundgedanken zu geben versucht haben.

Zweiter Abschnitt.

Die erkenntnisstheoretische Grundlegung.

In diesem Abschnitte müssen wir das erkenntnistheoretische Princip, das kritische Fundament der genannten Systeme bloßlegen; und obwohl die Grenzen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik schwankende sind, so muß doch nothwendig ein Schnitt zwischen beiden gemacht werden, um nicht in Unklarheit zu verfallen. Zu bemerken ist hier schon im Voraus, daß unsere beiden Dogmatiker die Erkenntnistheorie auf Metaphysik gründen oder wenigstens viel mehr von ihr abhängig machen, als der Kritiker, der das Princip der Philosophie nur in der Erkenntnistheorie sieht, weshalb es eine feine Bemerkung von Kirchmann⁴⁰⁾ ist, daß »erkenntnistheoretisches Princip« einer Philosophie eigentlich ein Pleonasmus sei, insofern das alleinige Princip eines Systems nur in der Erkenntnistheorie liegen könne. Auf die Festigkeit und logische Unererschütterlichkeit dieses Fundamentes kommt es an, ob das darauf aufgerichtete Gebäude im Stande ist, dem menschlichen Geiste eine kürzer oder länger dauernde Aufenthaltsstätte zu gewähren. Daher prüft der Kritiker immer zuerst die erkenntnistheoretische Grundlage eines Systems, indem er fragt, durch welche Erkenntnismittel der Philosoph das Seiende erfassen zu können glaube; eine Prüfung, die bis jetzt für alle dogmatischen Lehrgebäude verhängnisvoll gewesen ist. Anfangs läßt sich die Menge blenden durch den glänzenden Anstrich, die elegante Einrichtung, bis nach kürzerer oder längerer Zeit sich Risse im System zeigen und die schlecht gelegten Fundamente weichen; und aus demselben Grunde legt man auch, insbesondere seit Kant das Haupt-

gewicht bei der Feststellung eines Systems auf seine erkenntnistheoretische Fundamentierung, ohne die es in der Luft schwebt, ohne die es auf Sand gebaut ist. Für jedes System ist es schon charakteristisch, welche äußere Stellung die Erkenntnistheorie im Ganzen des Gedankencomplexes einnimmt; für die dogmatischen Systeme ist die Erkenntnistheorie immer etwas Unbequemes, weshalb sie in denselben, da sie doch einmal nicht mehr ganz vernachlässigt werden darf, zwar wohl behandelt wird, aber doch immer eine untergeordnete Stellung einnimmt. Die Hauptfrage der Erkenntnistheorie ist, ob wir überhaupt eine Wissenschaft erringen können, die sich über das empirisch Gegebene erhebt, kurz, ob Metaphysik als Wissenschaft möglich sei. Es handelt sich dabei um die Quelle unserer Erkenntnisse, um die Factoren, die sie zusammensetzen, um die Sicherheit, die wir ihnen beimessen dürfen. Es handelt sich um die Objectivität unserer Wahrnehmungen und Empfindungen und um die volle Gültigkeit unserer Denkformen, sowie um den Unterschied von Wesen und Erscheinung u. s. w. Diese und andere damit zusammenhängende Probleme finden unsere modernen Erkenntnistheoretiker schon in sehr exacter Formulierung bei Kant vor.

Die erste Frage, die man daher heutzutage an einen Philosophen und nicht bloß in Bezug auf seine Erkenntnistheorie stellt, ist: Wie stellst du dich zu Kant? Kant, dessen centrale Stellung und univerfelle Bedeutung erst der heutigen Generation ganz aufgegangen ist,⁴¹⁾ ist der Vater der Erkenntnistheorie, wie Aristoteles der Vater der Logik, Herbart der Vater der Psychologie. Seine Erkenntnistheorie ist der Eckstein, den die auf ihn folgenden romantisch-dogmatischen Bauleute verworfen haben, und an dem — sie doch alle zerfchellt sind. Wie nach Montecuccoli zum Kriege dreierlei nothwendig ist: Erstens Geld, zweitens Geld, drittens Geld — so ist, kann man sagen, zum Studium der Philosophie dreierlei nothwendig: Erstens Kant, zweitens Kant, drittens Kant! Daher erschallt heutzutage fast allgemein der Lofungsruf, das Feldgeschrei im Lager der Philosophie, wie in den Reihen der Naturforscher, »es müsse auf Kant zurückgegangen werden«; daher widmet man sich mit erneutem Eifer dem Studium seiner Werke und dem der Erkenntnistheorie, deren Grundfragen einer energischen Durcharbeitung unterworfen werden; denn man hat erkannt, daß schon in der Erkennt-

niststheorie sich die Entscheidung für ein philosophisches System vollziehe.⁴²⁾

Kant bildet auch für unsere drei Philosophen den Ausgangspunkt ihrer Erkenntnistheorie; denn auch diejenigen, bemerkt Lange einmal, die andere Bahnen als die Kant'schen verfolgen wollen, sehen sich getrieben, mit Kant gleichsam erst Abrechnung zu halten und ihre Abweichung von seinen Wegen besonders zu begründen. Jeder erkenntnistheoretische Standpunkt läßt sich heute einzig und allein nach seinem Verhältniß zur Kant'schen Erkenntnislehre charakterisiren. Hartmann und Dühring, als Dogmatiker, nehmen eine negative Position zu Kant ein, Lange dagegen steht im Wesentlichen ganz auf dem Boden des Kriticismus.

Hartmann⁴³⁾ nimmt im Allgemeinen gegen den Kant-Sopenhauer'schen erkenntnistheoretischen Idealismus eine ablehnende Stellung ein. In einer eigenen Schrift will er die entschieden realistische Ansicht, auf deren Grundlagen sein System errichtet ist, den idealistischen Anhängern Kants, Schopenhauers und Hegels gegenüber begründen und nachweisen, daß das menschliche Denken nicht nur im Stande sei, das Sein zu erreichen, sondern daß auch die von uns vorgestellte Welt wirklich und real in Raum und Zeit existire. Er will die »Kritik der reinen Vernunft« widerlegen und gegenüber dem naiven Realismus und dem transcendentalen Idealismus einen kritisch begründeten und vermittelten, transcendentalen Realismus aufstellen. Er will die schon bei Kant sich geltend machenden realistischen Elemente tiefer begründen und durchführen.⁴⁴⁾ Wenn ich ihn bisher einen Idealisten genannt und dem Realisten Dühring auch in der Erkenntnistheorie gegenüber gestellt habe, so werde ich im Verlauf dieses Abschnittes diese, seiner eigenen Erklärung widersprechende, Bezeichnung begründen.

Der Kern der Argumentation Hartmanns ist folgender: Zunächst ist Alles, was uns gegeben ist, subjective Erscheinung; welches Recht haben wir nun, unseren subjectiven Vorstellungen eine Art Realität zuzuschreiben?⁴⁵⁾ Dieses Recht gewinnen wir aus der (schon bei Kant angedeuteten) logischen Nothwendigkeit, aus der Affection unseres Wahrnehmungsvermögens auf ein Ding an sich schließen zu müssen, das, um jene Affection bewirken zu können, raumzeitlich, materiell und causalwirkend sein muß, und dessen Einwirkung auf uns unseren immanenten Gedankengang durchbricht.

Dieses materielle, causale, raum-zeitliche Ding-an-sich, (oder die objective Welt im Gegensatz zur subjectiven Vorstellungswelt), afficirt uns und darauf hin bildet das Gemüth genau entsprechend der äußeren Realität innerlich die Welt nach, vermöge einer unbewusst-instinctiven Synthese. Es geht also die Außenwelt nicht etwa, wie der naive Realist meint, unmittelbar in der Wahrnehmung über oder ein in unsere Seele, sondern diese bildet auf Grund eines Anstoßes von außen vermöge einer in den Tiefen ihrer und der unversessenen Natur wurzelnden, analogen, unbewussten *Synthese* die Formen des Seins für sich und in sich nach. Andererseits hat aber auch der Idealist Unrecht, wenn er behauptet, daß diese Schöpfung der Vorstellungswelt im Inneren der Seele nur eine einseitige, subjective sei und nicht dem Ding-an-sich entspreche; die Welt ist doppelt vorhanden, einmal im Kopfe der Menschen in der Form des Wissens und sodann außerhalb des Kopfes in der Form des Seins, und beide Formen entsprechen sich und sind sich ähnlich, ja man kann sagen, fast gleich. Die subjective Schöpfung von Raum, Zeit und Causalität (und dies ist das wichtigste Glied der Hartmann'schen Gedankenreihe) ist aus demselben, unbewussten, metaphysischen Princip entsprungen, welches von sich aus, unabhängig vom subjectiven Vorstellungsact, die objective Welt in Raum, Zeit u. s. w. geschaffen hat; diese wird daher auch »objectiver Schein« genannt. Es gibt eine Außenwelt ganz entsprechend oder allermindestens sehr ähnlich unserer Innenwelt in Raum, Zeit und den Kategorien, (insbesondere der Causalität und Substantialität); aber diese objective Welt ist selbst nur Objectivation, Erscheinung eines dahinter liegenden, transcendenten, metaphysischen Principes; die Realität der Außenwelt ist nur eine secundäre und erborgte; eigentliche Realität besitzt nur das dahinterstehende, unbewusste Princip, dessen genauere Kennzeichnung vermöge des Schlußes der Analogie Sache der Metaphysik ist.

Hartmann geht mit Kant, gegenüber dem naiven Realismus, dem die ungeheure Kluft zwischen Subjectivität und Objectivität nicht zum Bewußtsein gekommen ist, zunächst davon aus, daß die Welt für den kritischen Verstand nur unsere subjective Erscheinung sei; der naive Realist hypostasirt ohne Weiteres, und ohne nach der Berechtigung dieser logischen Manipulation zu fragen, die Vorstellungen; allein das ganze Gebiet der Erscheinung ist

zunächst ganz und gar subjectiv; und es ist gar nicht möglich, direct und ohne logische Vermittelung diesen subjectiven Vorstellungen objective Realität zuzuschreiben. Wem die Subjectivität der Wahrnehmung genügend zum Bewußtsein gekommen ist, der sieht die Unmöglichkeit des naiven Realismus klar ein. Der natürliche Instinct des Menschen identificirt zwar Ding-an-sich und Erscheinung, allein nur durch logische Mittelglieder läßt sich nachweisen, daß den subjectiven Erscheinungen etwas Aehnliches in einer Außenwelt entspreche. Man muß erst die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines transcendenten »Ding an sich« erweisen, ehe man über die Correspondenz eines solchen mit der ihm ähnlichen Erscheinungswelt etwas Bestimmtes ausmachen kann. Die Analyse der Anschauung gibt diesen Weg: in der (von dem Menschen auch instinctiv supponirten, aber erst logisch zu erweisenden) transcendenten Causalität eines die Sinnlichkeit in bestimmter Weise afficirenden Nicht-Subjectiven besteht für Hartmann die einzig mögliche, auch schon von Kant andeutungsweise geschlagene Brücke, welche das Dießseits und Jenseits des Bewußtseins, das Immanente und Transcendente mit einander verbindet. —

Hartmann hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, Kants Argumentationen bis in ihre letzten Schlupfwinkel zu verfolgen und zu widerlegen. Allein diese neue »Metakritik« der »Kritik der reinen Vernunft« zeigt nur von Neuem, daß es keinem Dogmatiker (wegen seines angeborenen oder anerzogenen Hanges zum Systematisiren, und seiner Sucht überall etwas Gewisses festzustellen, selbst da, wo eine Gewißheit offenbar nie erreicht werden kann), möglich ist, Kants Grundgedanken rein aufzufassen und festzuhalten. Der Systematiker — und dies ist ein optimistischer Zug jedes Systematikers — hat im Voraus die feste Hoffnung, oder sagen wir lieber, das Vorurtheil, der menschliche Geist müsse nothwendig zu widerspruchlosen Resultaten gelangen. Er begreift nie, daß die Widersprüche, die er bei Kant entdecken will, nicht Widersprüche des Kantischen Systemes sind, sondern solche Widersprüche, die in der widerspruchsvollen Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens begründet sind. Wenn also Hartmann bei seiner Polemik gegen das »*Noumenon*« bemerkt, daß Kant damit den in seiner Analytik niedergelegten Grundsätzen widerspreche, so verkennt er die in den Tiefen des Kantischen Systems enthaltene Wahrheit, daß der menschliche Geist vermöge

feiner Einrichtung gezwungen ist, Begriffe zu bilden, die er, obwohl sie nur Schöpfungen seines in den Kategorien sich bewegenden Verstandes sind, (wie der Grenzbegriff eines *Noumenon*, eines Dinges an sich, das der Erscheinung zu Grunde liegen soll, auf das vermittelt der Kategorie der Causalität geschlossen wird, welche aber nur subjective Bedeutung hat), doch nicht entbehren kann die also nothwendige logische Fictionen sind. In dieser Unfähigkeit, sich damit zu begnügen, ja auch nur diesen Gedanken dauernd festzuhalten, reicht Hartmann seinem Antipoden Dühring die Hand, die beide auf Kant und die Neukantianer losziehen ohne zu begreifen, daß das menschliche Denken auf natürliche und immanente Widersprüche geführt wird, und daß es sogar genöthigt ist, Grenzbegriffe und Hilfsbegriffe aufzustellen, denen es gar keinen anderen, als nur formellen Erkenntnißwerth zuschreiben kann. Ein solcher Begriff ist der des *Noumenon*, der allerdings ein widerspruchsvoller ist, den aber das menschliche Denken nicht entbehren kann. Hartmanns Polemik gegen denselben leidet an der Verwechslung von Widersprüchen, die das Kant'sche Denken haben soll, mit solchen die das menschliche Denken überhaupt zeigt.⁴⁶⁾ Die von Kant nachgewiesenen immanenten Widersprüche unseres Denkens diesem selbst in die Schuhe zu schieben, d. h. die Sache umzudrehen und auf den Kopf zu stellen — dies ist die auf unbewußten Mißverständnissen beruhende Taktik Hartmanns, die zu einem Kampfe gegen Windmühlen und zu einem durch Pseudodialektik gewonnenen Scheinsiege führt.

Ebenso wie diese Polemik ist nun auch die weitere Behauptung Hartmanns hinfällig, der Kantische Idealismus führe zum »absoluten Illusionismus«, zu dem »Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts.«⁴⁷⁾ Diese Consequenz zieht nur der Dogmatiker, der absolut etwas bestimmtes behaupten will, selbst wenn es, wie der obige Satz, ein *Nonsens* ist, aber nicht der Kritiker, der über die letzten Principien sich jeder positiven Behauptung enthält. Um das kritische System zu bekämpfen, dogmatifirt es Hartmann zuerst, macht etwas ganz anderes daraus, als es sein will, und zieht es auf das Niveau des *Dogmatismus vulgaris* herab, um es auf gleichem Boden zu bekämpfen. Aber der Criticismus steht niemals auf demselben Boden, wie der Dogmatismus: er ist generifch von demselben verschieden. Da nach Hartmann der formale Idealismus Kants auf den absoluten Illusionismus führen soll,

so müssen seine Voraussetzungen, nämlich die Behauptung von der Subjectivität und ausschliesslich immanenten Geltung der Anschauungs- und Denkformen, falsch sein; oder mit anderen Worten, es muß also erlaubt sein, unsere Kategorien und unsere Anschauungsformen für objectiv-gültig zu halten und vermittelt ihrer auf ein raum-zeitliches, causales Ding-an-sich zu schliessen. Nur dieses neue, antikantische Princip sei geeignet, dem Denken die erwünschte Realität zu garantiren.⁴⁸⁾ Nur die dadurch ermöglichte Annahme einer Affection von aussen (die auch Kant mache, aber in Widerspruch mit seiner Lehre in der Analytik, daß unsere Kategorien, insbesondere die Causalität keine Anwendung auf das Objective erlauben) sei geeignet, die ganz unordentlich durcheinandergeworfene und ganz unregelmässig, keineswegs nach einer immanenten Causalität erfolgende Reihe unserer Wahrnehmungen zu erklären.⁴⁹⁾ Das aber, was diese Affection bewirkt, muß nach Hartmann sich von dem Vorstellungsobject unterscheiden durch die Ununterbrochenheit seines Daseins und die Unabhängigkeit von unserem Bewusstsein. Die Causalität der Dinge an sich spiegelt sich in unserem Bewusstsein gebrochen wieder; und das Ding-an-sich als transcendente Ursache unserer Empfindung ist die einzig denkbare und anscheinend zweckdienlichste Hypothese, um die Erfahrung erklärlich zu machen. Durch Gewinnung eines transcendenten Hintergrundes für den Vorstellungsinhalt retten wir uns vor dem absoluten Illusionismus und es eröffnet sich uns zugleich die Möglichkeit, unsere Erkenntnis auch über den Kreis der Erfahrung hinaus auszudehnen.⁵⁰⁾ Hartmann setzt die gemeine Welt des Sinnenscheins wieder in ihre alten Rechte ein, die ihr der vornehme; formale Idealismus geraubt hat. Hartmann verdreifacht nun aber die Reihen der Dinge; er begnügt sich nicht mit der schon genügend falschen, gewöhnlichen Verdoppelung der Dinge; er nimmt an: 1) eine subjective Erscheinungsreihe, 2) eine objective Erscheinungsreihe, 3) eine wahre Wesensreihe im metaphysischen Sein. Das Mittelglied, »der objective Schein«, ist aber ein widerspruchsvoller Begriff und hat, wenn als real gültig angenommen, keinen Werth. Freilich, Hartmann hält diese Welt der Erscheinung-an-sich für das unentbehrliche causale Mittelglied zwischen dem monistisch zu denkenden Wesen einerseits und der subjectiv-phänomenalen Vorstellungswelt der vielen Bewusstseine andererseits; der

subjective Idealismus begehe den Irrthum, die Unentbehrlichkeit dieses Mittelgliedes zu verkennen und vom subjectiven Bewusstseinsphänomen unmittelbar auf das letzte Wesen zurückgehen zu wollen. Allein wenn die Außenwelt objectiver Schein ist, wem soll sie denn erscheinen? Sich selbst? Oder dem Unbewussten?⁵¹⁾ Man muß, sagt Hartmann weiter, denjenigen logischen Schlussprozess für das Bewusstsein reconstruiren, der eine unbewusste und vorbewusste Function der menschlichen Seele ist, und durch den der instinctive Glaube an eine reale Welt entsteht. Diese Wiedereinsetzung des menschlichen Instinctes in sein wohlbegründetes Recht gegenüber den Angriffen einer sceptischen Kritik — eine Wiedereinsetzung, die durch bewusste Gründe geschieht — ist die »Zauberformel, um den ganzen idealistischen und illusionistischen Spuk zu überwinden.« Zu diesem logischen Beweis, in welchem der Philosoph die Arbeit des Instinctes functionirt und legitimirt, fügt Hartmann noch den für sein System sehr charakteristischen, teleologischen Beweis hinzu, daß, da schon der Instinct die Realität der Erscheinungswelt voraussetzt, dies auch so sein müsse; denn sonst gäbe uns der Instinct etwas Falsches und er wäre sonst eine uns »zum Narren habende Illusion.« Instincte aber stammen nach Hartmann aus dem Unbewussten, welches allweise ist;⁵²⁾ und eine »absolute Illusion« sei doch auch kaum anzunehmen. Mit diesen Ansichten gerathen wir schon in das Fahrwasser der specifisch Hartmannschen Metaphysik, die im nächsten Abschnitt zur Darstellung kommen wird. Dieser teleologisch-metaphysische Beweis tritt freilich anfangs nur schüchtern in der Erkenntnistheorie auf, in die er auch eigentlich gar nicht gehört.

Das Resultat Hartmanns ist also das scheinbar ganz realistische: unsere Vorstellungen sind im Allgemeinen ganz adäquate Repräsentanten der Dinge an sich und der Verhältnisse und Beziehungen dieser Dinge an sich; insbesondere ist dies bei der Causalität, der wichtigsten und nach Manchen einzigen Kategorie der Fall: die Vorstellung der Causalität, wie wir sie haben, repräsentirt eine reale, causale Verknüpfung der Dinge an sich.⁵³⁾ Die objective Welt ist räumlich, zeitlich, causal in eine Vielheit von Dingen gespalten (was jedoch ihre metaphysische Identität nicht ausschliessen soll). Aus der allgemeinen Herrschaft der nämlichen, logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft stellt sich stets eine Harmonie und Conformität zwischen der subjectiven

Erscheinungswelt und dem objectiven Sein her; die subjective Erscheinungswelt ist nicht entstanden aus einem unerklärbaren Uebergang der Dinge in die Seele in der Wahrnehmung, sondern sie ist eine getreue Nachschöpfung der Seele, die deshalb mit der Außenwelt übereinstimmt, weil die realen Dinge in denselben logischen Formen existiren, in denen sie auch gedacht werden. Dadurch allein ist die sonst unerklärbare Verdoppelung der Welt im Subjecte erklärlich, in welchem sich die Außenwelt abspiegelt. Nur so lassen sich unsere Wahrnehmungen als wirkliche Erfahrungen bestätigen; außerdem verfallen wir dem absoluten Illusionismus, den Hartmann den philosophischen Kindern als Popanz vorzuhalten pflegt.⁵⁴⁾ Da die Dinge — und dies ist ein Lehnatz aus der Metaphysik Hartmanns — realisirte Intuitionen der unbewussten Vernunft sind, und da es ebenfalls dieselbe unbewusste Vernunft ist, die in unbewusst-intuitiver und instinctiver Weise die Sinnesempfindungen zur räumlichen Anschauung formirt,⁵⁵⁾ so liegt nach Hartmann der Gedanke nahe, daß sie sich beidemal einer und derselben Intuitionsform bedienen werde, (denn ein solches Verhalten darf man von der Weisheit der Natur *a priori* erwarten) d. h. daß auch die schwierige Frage nach der Identität unseres subjectiven Raumes in drei Dimensionen mit dem objectiven bejahend beantwortet werden müsse; denn sonst wäre das eine »Prellerei der Natur«; allein anderwärts, besonders zu Gunsten seines Pessimismus, ist Hartmann mit »Prellereien der Natur« nicht sparsam (z. B. bei der Liebe), wenn es gilt, eine vorgefasste Meinung plausibel zu machen. Eine Incongruenz zwischen unserer Anschauungsform und der Daseinsform hält Hartmann für unwahrscheinlich, indem er sich stets auf die Untrüglichkeit des unbewussten Instinctes verläßt. Daher werden auch der objective und der subjective Raum darin übereinstimmen, continuirliche Größen von drei Dimensionen zu sein.⁵⁶⁾ Nachgewiesenermaßen functionirt jedoch der Instinct mit denselben logischen Elementen, mit denen das Bewußtsein operirt; daher ist auch kein Grund anzunehmen, er sei nicht denselben, ja vielleicht noch viel ärgeren Irrthümern ausgesetzt, als das Bewußtsein; und so ist Hartmanns Präjudiz für die Sicherheit der instinctiven Prozesse nur eine *petitio principii*.

Indessen kann sich Hartmann, dessen Aufrichtigkeit und Offenheit im wissenschaftlichen Denken alle Anerkennung verdient, nicht

verhehlen, daß seine Beweise, die directen logischen und die indirecten teleologischen, höchst problematisch sind und daß eigentlich für Idealismus und Realismus in der Erkenntnistheorie gleich viele Gründe sprechen, (dieses positive Ergebnis Hartmanns läßt sich negativ richtiger so ausdrücken, daß sich aus der Erkenntnistheorie immer nur ein negatives Ergebnis mit Sicherheit gewinnen läßt), und ziemlich unverblümt deckt er das eigentliche Motiv seines »Realismus« auf, den einfachen Entschluß der Bejahung der Existenz der Außenwelt, den Glauben an sie, den Glauben, daß die Natur so weise und gütig sei, uns nicht zu prellen, wenn sie uns die Existenz einer solchen Außenwelt nahe lege.⁵⁷⁾ Somit dictirt er nun kategorisch, daß den subjectiven Denk- und Anschauungsformen auch objective Gültigkeit zuzuerkennen sei; sie seien Formen des wahren Seins, freilich nur seines Wirkens, nicht seines Wesens, eine Einschränkung, durch welche, wie sich ergeben wird, Hartmann des Rechtes verlustig geht, sich als Anhänger des Realismus zu classificiren; denn wenn er damit schließt, die Welt sei real im Verhältniß zu uns, unreal im Verhältniß zum transcendenten, metaphysischen Wesen, wenn er sagt, »daß also Alles, was wir Welt nennen, die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit nur Erscheinung sei, aber nicht für uns, sondern an sich«, — so ist kein Grund vorhanden, ihn als Realisten zu bezeichnen.

Einen besonderen Werth legt Hartmann auf die Unterscheidung des Bewußtseins und des Unbewussten in der Erkenntnistheorie.⁵⁸⁾ Die unbewusst-instinctiven Functionen sind unfehlbar. Das Unbewusste producirt z. B. den Raum zweimal; auch der objective Raum ist nur ein »projicirter Gedanke des Unbewussten«; dieses ist ja der *deus ex machina*, der überall hilfreich beispringen muß, wo nichts mehr helfen und erklären will. Die unbewusste Production des Raumes in uns ist eine Wiederholung der Production desselben außer uns und somit unfehlbar. Allein mit dieser Theorie Hartmanns, daß Raum und Zeit und die ganze Außenwelt zwar außer uns existiren, allein erst selbst wieder »objectiver Schein« seien, befinden wir uns wieder mitten im Idealismus; und es zeigt sich dabei die Unhaltbarkeit eines solchen zwitterartigen Standpunktes, wie ihn Hartmann zwischen Idealismus und Realismus einnimmt. Er unterscheidet ferner zwischen dem Erkenntnistheoretisch-Transcendenten und dem Metaphysisch-Transcendenten. Mit diesem

Begriffsunterschied, der bei Hartmann eine große Rolle spielt, vollzieht sich der eigentliche Durchbruch aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik, und charakteristisch ist, daß diese Unterscheidung erst das Erkenntnisproblem vollständig klären und seine Lösung erleichtern soll. »Ding an sich« schliesse den leidigen Doppelsinn des Seins, das dem subjectiven Schein, und des Seins, das dem objectiven Schein zu Grunde liege, ein; innerhalb der Sphäre des Dinges an sich gelte es einen Schnitt zu machen, eine neue Grenze zu ziehen zwischen dem Daseienden und dem Ueberseienden, der *natura naturata* und der *natura naturans*, der objectiven Erscheinung und dem in ihr sich objectivirenden Wesen. Das Erste ist die reale Außenwelt in Raum und Zeit, die aber nur eine Manifestation, eine Objectivation des Zweiten ist; auch nach Hartmann ist die sogenannte reale Außenwelt nicht das eigentliche Reale, sondern sie ist phänomenal, und das eigentliche Reale besteht im Unbewußten, also einem idealistischen Princip. Nun soll also die Außenwelt zwar einerseits unabhängig von uns so existieren, wie wir sie vorstellen, und doch andererseits nicht, indem sie ein Schein ist, freilich ohne ein Subject, dem sie erscheint! Diese von Schelling recipirte Idee hat schon früher verdientes Fiasco gemacht und erweist sich auch hier als widerspruchsvoll und erklärt außerdem nichts. Es ist das ein werthloses Spiel mit dem Begriffe der Realität. Es ist daher auch nur ein Mißbrauch, wenn Hartmann sein System als »Realismus« (wenn auch mit dem Beifutze transcendental) bezeichnet; der richtige Name dafür ist derselbe, den Schellings System in der Geschichte einnimmt: objectiver oder transcendentaler Idealismus. Denn auch für Hartmann sind Realität und objective Phänomenalität Wechselbegriffe.⁵⁹⁾ Wie für Schelling ist auch für Hartmann das Jenenseits des Vorstellens eine Welt objectiv-realer, an sich gesetzter Manifestationen des absoluten Urwesens und Urwillens. Eine bemerkenswerthe Consequenz jener Unterscheidung einer dreifachen Welt, der Vorstellungswelt, der Außenwelt und der Welt des »Unbewußten«, ist die Behauptung, nur der subjective Raum sei unendlich, der objective sei endlich und eigentlich, im »wahren Sein des Unbewußten« gebe es gar keinen Raum. Die Unendlichkeit gilt also nur für den subjectiven Raum und ist für diesen nur eine potentielle; der reale Raum aber, das transcendente Correlat des Ersteren, ist nothwendig endlich, da auch die materiellen Dinge,

die Atome eine endliche Zahl haben. Nur die Nichtunterscheidung des subjectiven und des objectiven Raumes lasse die Endlichkeit der Materie paradox erscheinen. Der Grund zu dieser Annahme ist nach Hartmann die logische Unbegreiflichkeit des Gegentheils; der wahre Grund — nämlich die Furcht vor dem Idealismus — wird uns später noch einmal beschäftigen; auch werden wir sehen, daß Hartmann sich selbst widerspricht, indem er ein extramundanisches Bewußtsein im unendlichen Raume annimmt. Außerdem gerathen wir in ähnliche Schwierigkeiten, wie die alten Theologen, ob Gott, also hier das Unbewußte in oder außer dem Raume sei. Nach Hartmann sollen Raum und Zeit dem Unbewußten nicht inhären, und doch ist es so sehr nach dem Bilde des Menschen gedacht, und schließt eine Vielheit von Functionen in sich, daß wir es uns wenigstens unzeitlich nicht denken können; das ist also ein Nest von Unbegreiflichkeiten, zu dem man mit der Behauptung kommt, Raum, Zeit und Causalität seien objective Erscheinungsformen des unbewußten Aboluten.

Es fragt sich nun aber bei Hartmann weiter, wie und womit und ob überhaupt dieses Abolute zu erkennen sei? denn bis jetzt ist nur bewiesen, daß unsere Vorstellungswelt mit der Außenwelt übereinstimmt; jetzt ist noch zu beweisen, daß die auf Grund unserer Vorstellungswelt sich erhebende Welt unseres Denkens übereinstimme mit dem der Außenwelt zu Grunde liegenden wahren Sein. Auch dieses zu »beweisen«, fällt Hartmann nicht schwer. Weil das Denken den Wunsch hat, das Sein zu erreichen und näher zu bestimmen, so muß es auch als dazu befähigt nachgewiesen werden. Hartmann meint, nachdem einmal erkannt sei, daß es für uns nicht unmöglich sei, das Erkenntnistheoretisch-Transcendente zu erreichen, so sei dem menschlichen Verstand auch keine Schranke mehr gesetzt in Bezug auf die Erkenntnis des Metaphysisch-Transcendenten. Diese Erkenntnis freilich hinkt nur der mystischen Conception nach, die ja, wie uns Hartmann plausibel zu machen suchte, das *Prius* aller Philosophie ist, während das *Posterius* eine Wahrscheinlichmachung jener Conceptionen für Andere ist. Die Sicherheit jener Erkenntnis des Wahrhaft-Seienden beruht auf dem bereits festgestellten oder wenigstens ziemlich wahrscheinlich gemachten Resultate, daß das Denken im Stande sei, das Sein zu erreichen, da es eine Nachbildung oder Nachschöpfung der Wirklichkeit sei. So sehr man einerseits die

Sphären des Immanenten und des Transcendenten auseinanderhalten müsse, so bestehe doch andererseits die Lösung des Erkenntnisproblems einzig und allein in dem Nachweis, daß Denken und Sein, bewusste und unbewusste Idealität, subjective und objective Vernunft identisch seien, daß somit die Vernunft des Einzel-Ich vermöge seiner Entstehung aus derselben metaphysischen Wurzel das nachdenke, was das Unbewusste vorgedacht habe. Unmittelbar also ist eine solche Berührung des Seins durch das Denken nicht zu erreichen, nur mittelbar durch die Erkenntnis, daß Sein und Denken wesensidentisch sind. Wenn Erkenntnis überhaupt möglich sein soll, sagt Hartmann, so muß eine solche Identität bestehen, wie sie auch Schelling und Hegel angenommen haben. Diese Identitätsannahme ist der Hauptschlüssel auch zur Lösung der übrigen Erkenntnisprobleme. Das Denken und sein transcendent-objectiver Gegenstand müssen homogen sein, also muß das wahre Sein zwar »inhaltlich identisch sein mit meinem Gedanken, aber doch nicht er selbst sein«. Da nun mein Denken mit bewussten Ideen operiert, so ist das Sein — »unbewusste Idee«, »realisierte Idee« und zwar durch den Willen realisiert; sie unterscheidet sich durch ihre unbewusste Objectivität von unserem Bewusstseinsinhalt. Das menschliche Denken denkt discursiv nach, was das unbewußt-göttliche Denken intuitiv vorgedacht hat. Dies ist das Resultat der »dianoologischen Untersuchungen«; seine Erkenntnistheorie, sagt Hartmann, restituere, was der Idealismus vergeblich bekämpfe; und er stimme mit dem Realismus im Resultate, wenn auch nicht im Wege der Begründung überein. Der Anstoß, auf den hier das Denken die Welt nachdenkt, sei der einzige Fall, wo das Transcendente, wenn auch nicht mit seinem Sein, so doch mit dem Endpunkt seines Functionirens in den Bewusstseinsinhalt hereinrage, ein Anstoß, auf den hin die Subjectivität die objectiven Ideen in subjectiver Form nachschafft. Außerdem ist aber das wahre Sein noch unbewusster Wille, wie auch der Mensch diesen in sich trägt. Der Wille freilich verhält sich nun etwas widerhaarig gegen das Erkennen; er ist der »irrationale Rest«; er, die Wurzel der eigentlichen Realität, also der *nervus rerum* ist gerade das Unerklärbare, Unberechenbare. Nachdem also Hartmann ganz tüchtig »darauf los erklärt hat«, schließt er mit dem Geständnis, die Welt sei doch unerklärlich; später aber, in der Metaphysik, wo er wieder anfängt, zu »erklären«, da

soll seine Erklärung doch zuletzt nur ein Bild des wahren Hergangs der Dinge sein. Der Wille d. h. eben die Realität bildet den Damm gegen den Strom der Erklärung. In diesem »Willen« steckt aber alles, was wir wissen wollen — und nicht wissen können.⁶⁰⁾ Er wird daher bei Hartmann der Sündenbock für alles Dumme, Aermliche, Schlechte in der Welt und sogar auch für ihre — Unbegreiflichkeit. Er ist erschlossen aus der Analogie mit dem menschlichen Individuum; alle Analogie führt aber zu Anthropomorphismus, und so auch bei Hartmann.

Wenden wir uns nun zu Dühring,⁶¹⁾ so drängt sich uns zunächst die Beobachtung auf, daß er mit Hartmann in der Tendenz und auch in manchen Einzelheiten sich trotz seiner total diametralen Stellung in der Metaphysik doch nahe berührt. Der Grund dieser auffallenden Erscheinung liegt darin, daß in der Erkenntnistheorie alle dogmatischen Systeme sich vereinigen, indem sie gegen den gemeinsamen Feind, den Kriticismus, Front machen. Indem beide gegen Kant beweisen wollen, daß Erkenntnis und Wahrheit möglich sei, gehen sie natürlich eine Zeit lang Hand in Hand. Vor allem stimmen sie überein in der Behauptung der Identität und Homogenität von Denken und Sein. Dagegen stehen sie sich am weitesten gegenüber in der Frage nach der Beschaffenheit der Außenwelt. Hartmann huldigt hier, wie wir sehen, trotz seines erklärten »Realismus« einem absoluten Phänomenalismus, während Dühring die absolute Realität der Außenwelt behauptet und gerade da Halt macht, wo Hartmann erst recht zu philosophiren anfängt. Darum ist seine Erkenntnistheorie auch weit einfacher als diejenige Hartmanns, weil er sich auf die gegebene Wirklichkeit allein beschränkt und es verschmäht, mit der trüben Laterne der Mystik in ein jenseitiges Gebiet, zu den unterirdischen Wurzeln der Wirklichkeit, zu den »Müttern des Seins« hinabzusteigen. Den Begriff des »objectiven Scheins« kennt Dühring nicht. In seinem frischen, fröhlichen Realismus wendet er sich mit derselben Abneigung gegen den materialen Idealismus Hartmanns, wie gegen den formalen Lange's. Er erklärt das Kantische System für eine Voreiligkeit, die der normalen positiven Energie des Denkens im Wege stehe. Der vermeintlich kritische Weg, die bestimmteren Kategorien des Verstandes für bloß subjectiv zu erklären und von der univervellen Weltbetrachtung auszuschließen, sei dem echten Wesen unserer Er-

kenntnis nicht sonderlich günstig gewesen; das Betreten dieses Weges habe zu einer überaus bescheidenen Selbstverläugnung des Verstandes geführt. Um die Kräfte des Denkens zur »positiven Thätigkeit zu emancipiren«, habe man sich vor dieser kritischen Voreiligkeit zu hüten. Die völlige Homogenität von Denken und Sein sei eine berechtigte Voraussetzung, und die logischen Verknüpfungsformen haben eine absolute Bedeutung für das Wirkliche. Nur die redliche Untersuchung der logischen Eigenschaften des Seins kann uns von dem Alp, der auf dem modernen Denken fast überall lastet, vollständig befreien und den zweifelrischen Kleinmuth beseitigen, der die großen Probleme schon nicht mehr direct und positiv zu behandeln wagt. Und so setzt denn Dühring das voraus, was die Erkenntnistheorie erst beweisen soll — die Homogenität von Denken und Sein. Die »natürliche Tragweite unseres Denkens« ist nach ihm nicht so kurz bemessen, »um sofort an der absoluten Wirklichkeit der Dinge zu scheitern, oder auch nur irgendwie eine Realität zu finden, der sie nicht gewachsen wäre.« Die Systemform der Verstandeseinsicht stimmt mit der Existenzform des Weltzusammenhanges überein. Mit der Behauptung der Souveränität des Verstandes wendet er sich ebenso sehr gegen Kants Kriticismus, wie gegen Comte's Positivismus. Denn Beide haben auf eine einheitliche und das ganze Wesen der Dinge umfassende Erkenntnis »unleidlichen Verzicht geleistet;« daher ist es schief, wenn man Dühring ohne Weiteres für einen Anhänger von Comte ansieht, von dem er sich auch sehr wesentlich dadurch unterscheidet, daß ihm die Philosophie, als die höchste Einheitform aller Wissenschaften, nicht etwa bloß mehr ist, sondern auch etwas ganz Anderes, als eine bloße Vereinigung des principiellen Gehaltes der positiven Wissenschaften. Dühring ist also weit entfernt, ein Positivist *de pur sang* zu sein. — Der Verstand ist für ihn ein »subjectiver Ausläufer« der univervellen Systematik und Logik der realen Objectivität. Mit Hartmann stimmt er in dem Tadel Kants überein, der in seine realistischen Argumentationen »ideologische Elemente eingemischt habe.«⁶²⁾

Die Dialectik hat die Aufgabe, die Schwierigkeiten, in die wir durch die Natur unseres Denkens hineingeführt werden, durch ein natürliches Princip definitiv zur Entscheidung zu bringen. Die Richtschnur, welcher Dühring hierbei folgt, ist eine doppelte, einmal der schon im ersten Abschnitt als letzte Instanz geschilderte Ver-

stand, und sodann die sinnliche Wahrnehmung; in Collisionsfällen ist der Verstand das höhere Tribunal und die unreine Wahrnehmung muß logisch destillirt werden. Wenn der Verstand bei den höchsten Problemen der Unendlichkeit uns »stille zu stehen« droht, d. h. wenn wir unsere Vorstellungsreihen in unendliche Reihen auslaufen sehen, so gibt die »natürliche Dialectik« uns den Weg an, um uns aus den Schwierigkeiten herauszufinden. Sie befreit den Verstand aus den Schlingen, mit denen er sich selbst umstrickt. Die Dialectik ist »höhere Logik« und verhält sich zur niederen, wie die höhere Mathematik zur niederen. Sie enthält bei Dühring sowohl Erkenntnistheorie als Metaphysik, weshalb wir in unserer Darstellung einen künstlichen Schnitt zwischen beiden Gebieten zu machen haben. Jener Weg besteht nun in der von Kant angebahnten Unterscheidung der subjectiven Function des Denkens und des objectiven Bestandes, wobei aber Dühring sich gegen die »unnatürliche« Lösung Kants verwahrt, als ob man die »Dinge an sich« als ganz unbekannte Anstöße zu fassen habe. Außen- und Innenwelt sind zwar nicht identisch, wie das gewöhnliche Bewußtsein annimmt, aber sie correspondiren einander, und diese Correspondenz ist eine beinahe vollkommene. Die Kantische Lehre von den Schranken des Gebrauches der Verstandesbegriffe ist ein »unnatürliches und unleidliches Dogma.« Die Natur unseres Denkens und Vorstellens selbst stelle uns natürliche Aufgaben; insbesondere haben die Probleme der räumlichen und der zeitlichen Unendlichkeit einen natürlichen Ursprung in unserem Denken; und diesem natürlichen Ursprung dürfe auch nur eine natürliche Lösung entsprechen. Es heiße »mit dem Verstande selbst brechen«, wenn man ihm zumuthe, gerade da Halt zu machen, wo er im Begriffe steht, seinen eigenen Trug zu entdecken. Charakteristisch für die ausschließliche Verstandesrichtung Dührings, die alles Unklare, Mystische, aber auch allen Einfluß des Gemüthes und Gefühles bei Seite läßt und ein kühles *Nil admirari* einschließt, ist der Satz, daß »nur ein unbegrenzter Gebrauch der Verstandesbegriffe die Schutzwehr der Intelligenz gegen die Täuschungen des Gemüthes und die Unterdrückungen von Seiten des Gefühles bilde.« Der menschliche Verstand darf nicht durch den Kriticismus unter Vormundschaft gestellt werden, er ist im Stande, zu widerspruchslosen Resultaten zu gelangen. Allein alles dies sind nur optimistische Voraussetzungen, die sich als Vorurtheile entpuppen werden, wenn

wir sehen, daß auch Dühring eben nicht zu einem widerspruchsfreien Denken gelangt.

Was sodann den anderen Maßstab Dührings neben dem Verstande, nämlich die sinnliche Wahrnehmung betrifft, so huldigt er auch hier dem Realismus und behauptet insbesondere die Uebereinstimmung des subjectiven Raumes mit dem objectiven. Er gelangt indessen zur Wirklichkeit nicht durch jene logischen Umwege, jene dialectischen Windungen wie Hartmann, um am Ende doch gestehen zu müssen, daß nur ein entschlossener, vertrauensvoller Glaube uns von der Realität der Außenwelt überzeuge, sondern er erkennt die objective Realität ganz direct an. Was uns die Empfindung gibt, ist unmittelbar auch objective Wahrheit; sie ist nicht nur ein Ausdruck innerer Zustände des Subjects, sondern eine Interpretation objectiver, mechanischer Verhältnisse aus der Form des Seins in die Form des Wissens. Der Umstand, daß zu unseren Empfindungen noch Verstandesfunctionen hinzukommen, die die Resultate der ersteren unbewußt beeinflussen, soll kein Beweis für die idealistische Behauptung sein, daß die räumlichen Verhältnisse erst zu der an sich unausgedehnten Realität hinzugedacht würden; der Mechanismus des sinnlichen Vorstellens sei so construirt, daß er die realen Verhältnisse nachbilde. Natürlich unterscheidet Dühring wohl formal zwischen dem Bewußtseinsraume und dem objectiven Raume, allein material sind sie homogen und correspondiren; der subjective Raum, sagt Dühring ganz wie Hartmann, ist ein treues Abbild des objectiven, entstanden vermöge eines Mechanismus, welcher die Harmonie beider leitet, aus der synthetischen Function der Imagination, die als subjective Phantasie einer »objectiven Phantasie der Natur« entsprechen soll, einem Begriff, der natürlich eben so unhaltbar ist, wie der Begriff des »objectiven Scheins« bei Hartmann. Die Realität ist ausgedehnt, und unser Vorstellungsmechanismus bildet die realen Verhältnisse nach, da er aus demselben Urgrund entstanden ist und einen »subjectiven Ausläufer der Objectivität« darstellt. Gegenüber dem Idealismus oder »Idolismus«, (der nach Hartmann auf den »Illusionismus« führt), behauptet er *stricte*, daß die afficirende Wirklichkeit das Original zu der treuen Nachbildung in der Empfindung sei. Nur muß man sich dabei nicht vorstellen, Dühring huldige dem ganz naiven Realismus; sein Realismus ist doch auch dialectisch vermittelt. Das Verhältniß beider will ich an einem

Bilde klar machen. Der »naive Realismus« denkt sich das Verhältniß des Gegenstandes und der ihn repräsentirenden Anschauung, wie das Verhältniß eines Originalen zu einer davon unmittelbar und direct durch den Apparat abgenommenen Photographie; der Realist im Sinn Dührings und Hartmanns aber denkt es sich wie das Verhältniß eines Originalen zu einer nach diesem neu verfertigten und geschaffenen Copie. Also die Wahrnehmung ist nicht ein mechanischer Abdruck der Außenwelt, sondern eine Nachbildung aus dem gleichen Princip heraus. Indem Dühring so behauptet, daß in der Empfindung ein gleichgeartetes Sein in ein Wissen übergeht, verwirft er die Lehren der idealistischen Sinnesphysiologie (im Sinn eines Fick, Helmholtz, Rokitsansky, Lange u. f. w.) und schließt sich mit seiner Ansicht an die realistische Sinnesphysiologie eines Böhmer, Ueberweg a. A. an, ohne jedoch so weit zu gehen, wie v. Kirchmann, Spiller, früher Czolbe⁶³) und neuerdings H. Wolff, auch die Farben und Töne für objectiv zu erklären. Für Dühring ist das Wesentliche der Empfindung die Uebersetzung mechanischer Bewegungsverhältnisse in die Natursprache der Empfindung. Die verschiedenen Vorstellungen verschiedener Thiere sind daher auch nur dem Grad, nicht der Art nach, wie jene idealistische Schule schon vermuthet hat, verschieden. Die Sinne geben immer ein objectives Weltbild. Farben und Töne sind zwar nur subjectiv, aber sie vermitteln doch objectiv-mechanische Bewegungen. Die Außenwelt ist in keiner Weise, auch nicht im Sinne eines Hartmanns, subjectiver oder objectiver Schein, sondern existirt so, wie wir sie vorstellen und praktisch, wenn auch nicht theoretisch fällt unsere Vorstellung mit der Außenwelt zusammen.

Von der Theorie der Existenz der Außenwelt in Raum und Zeit überhaupt geht Dühring weiter zur Frage nach der Unendlichkeit von Raum und Zeit; denn die darin angelegten Schwierigkeiten sind für eine monistische Wirklichkeitsphilosophie, die auf einheitliche Abschließung der Weltconception ausgeht, von fundamentaler Bedeutung; auch hier muß nach ihm geschieden werden zwischen der eigenthümlichen Art und Weise unserer subjectiven Vorstellung und dem ihr objectiv entsprechenden Sein. Unsere Vorstellung von Raum und Zeit, ein Nachbild der objectiven Verhältnisse, ist durch die unbewußte Thätigkeit des Verstandes als eine freie Nachschöpfung entstanden. Daher ist der subjective

Raum unendlich, weil wir mit der Function, aus der der Raum entsteht, nirgends Halt zu machen brauchen, während der objective Raum begrenzt ist, eine Nothwendigkeit, die in der Naturphilosophie noch deutlicher erhellt; und so liegt in der Unterscheidung des subjectiv-unendlichen Raumes von dem objectiv-endlichen die Auflösung der betreffenden Schwierigkeiten. So ist es auch mit der Zeit, besonders mit dem *regressus in infinitum*, der nur subjectiv vollziehbar ist, objectiv aber unmöglich ist. Die rückwärts fortschreitende Unendlichkeit der Zeit sei ein voreiliges und unreales Vorstellungsgebilde; sie wäre ein Widerspruch gegen das »Gesetz der bestimmten Anzahl«, das im nächsten Abschnitt genauer zur Sprache kommt. Die Zeitreihe hat nach Dühring einmal begonnen, d. h. die Causalität, der Maßstab der Zeit, hat einmal plötzlich angefangen. Den Grund dieses schreienden Widerspruches werden wir erst unten finden; hier genüge die Bemerkung, daß Dühring in arger Selbsttäuschung befangen ist, wenn er meint, die Schwierigkeiten der Unendlichkeitsvorstellung beseitigt zu haben, da vielmehr seine eigene Lösung noch neue Widersprüche hinzufügt. Auch die merkwürdige Uebereinstimmung Dührings mit Hartmann in diesem Punkte kommt erst nachher zur Sprache; es ist interessant zu sehen, wie sonst so diametrale Gegner in so principiellen Fragen sich begegnen, weil sie eben — Dogmatiker sind. Ein näheres Eingehen würde uns noch klarer zeigen, wie der Dogmatiker, entschlossen, wie er ist, kein Mittel scheut, um seinen letzten Zweck zu erreichen, — ein System um jeden Preis fertig zu bekommen. So opfert er vor Allem die Logik auf dem Altar des Systems; denn ohne dieses Opfer bringt man kein philosophisches System zu Stande; der Pantheist opfert die Vielheit der Einheit, der Atomistiker die Einheit der Vielheit, der Idealist die Materie dem Logos, der Materialist die Idee dem Stoffe. Die Frage nach der Unendlichkeit und Realität des Raumes ist aber eine jener Fufsangeln, in die der Dogmatiker trotz aller dialectischen Vorsicht, trotz aller systematischen Umsicht sich verfängt; sie ist der Punct, wo wir die Dogmatiker mit einer ausnahmslosen Regelmäßigkeit das Opfer der Logik vollbringen sehen, um die Gelüste des metaphysischen Triebes zu befriedigen.

Wie Dühring mit Hartmann darin übereinstimmt, ein Gegner der Unendlichkeit des Raumes zu sein, so leugnet er auch mit ihm die objective Möglichkeit eines Raumes mit mehr als 3 Dimen-

sionen, wie sie die Metamathematik lehrt; aus welchem Grunde, ist leicht einzusehen; es geschieht bei Beiden im Interesse der Identität des Denkens mit dem Sein oder hier der Anschauung mit dem Sein, einer Identität, die durch jene Lehre durchlöchert und der durch sie ein harter Stoß versetzt wird. Auch bei diesem Puncte überbietet nach Dühring die Phantasie die Wirklichkeit und schafft ein Plus, das in der thatfächlichen Beschaffenheit des Seienden sich nicht antreffen läßt. Die Metamathematik, eine Myfik in der Mathematik, verfolgt Dühring mit bitterem Hohne. Freilich, gäbe uns die unbewusste Function der Wahrnehmung einen tridimensionalen Raum statt eines Raumes, der *realiter* ganz anders wäre, dann würde ja auch die ganze auf die Realität des Raumes mit drei Dimensionen gebaute Philosophie zusammenbrechen.⁶⁴⁾

Wie die Anschauungsformen objectiv gültig sind, mit der einzigen Einschränkung, daß ihre Unendlichkeit nur Product ideeller Phantasie ist, so ist ganz dasselbe der Fall bei den Denkformen oder Kategorien; auch sie sind, insbesondere die Causalität, objectiv gültig. Daß Hume, sagt Dühring, den Causalbegriff in den gewöhnlichen plumpen Fassungen nicht gelten ließe, war ganz in der Ordnung, aber die Kritik seines Inhaltes durch diesen großen Philosophen und seine Unbrauchbarkeitserklärung durch Kant waren zwei Handlungen von sehr verschiedenem Werth. Auch hier ist wiederum die »falsche Unendlichkeit« zu bekämpfen, als ob der Causalnexus nicht irgendwo und irgendwann einmal hätte beginnen können. Im Gegentheil, Dühring nimmt allen Ernstes einen solchen Anfang an, ganz wie Hartmann, und auch hier ist der Grund leicht einzusehen: die Unendlichkeit beeinträchtigt die Realität; eine unendliche Causalität und ein unendlicher Raum verschwinden (mit Kant) zu leicht in eine subjective Function und verlieren an Objectivität, was sie dadurch an Subjectivität gewinnen. Die Denkformen sind unbewusst aus dem innersten Kern der Natur entstandene, ideelle Gegenbilder des realen Seins und Geschehens, wobei Dühring auf ihre unbewusste Genesis, ganz wie sein Antipode Hartmann, großen Werth legt. Denken und Sein, sagt Dühring bei der Gelegenheit des Nachweises der objectiven Gültigkeit der Kategorien, können und sollen nicht dasselbe sein, wohl aber können und sollen sie einander verbürgen. Auch hier, besonders bei der Finalität, hat der Verstand daher, wie bei den

Anschauungsformen, als Correctiv zu wirken und die synthetische Imagination zu limitiren und zu modificiren, die sich leicht zu Uebertreibungen über den wirklichen Bestand der Dinge hinaus hinreißen läßt, und über die Realität hinauschießt. Dies ist also die erkenntnistheoretische Bedeutung der Imagination, daß sie zwar die objective Welt nachschafft, aber in ihrer synthetischen Function grenzenlos ist, was bei den entsprechenden objectiven Gebilden nicht der Fall sein soll. Der logischen Systematik unseres Gedankengebäudes entspricht eine innere Consequenz und Systematik der Dinge. Auch die anderen logischen Kategorien haben reale Bedeutung, so die Einheit und Einzigkeit des Seins, so der Begriff der beharrenden Substanz, so das Gesetz der Identität. Das Sein hat eine logische Systemnatur, es gibt eine innere Logik der Dinge, die durch die Causalität (wie bei Hartmann) vermittelt wird; im realen Sein selbst herrscht eine immanent-logische Beziehung der Theile. Dühring erinnert in seiner weitgehenden Identification des Denkens und Seins an Hegel, eine Verwandtschaft, die er zwar sehr desavouirt; allein wir werden unten sehen, wie er sich zu einem teleologischen Panlogismus und sogar zu einem Platonischen Dualismus hingetrieben sieht, die mit seinem proclamirten Materialismus und Monismus in schroffem Gegensatz stehen, ganz wie auch der Hartmann'sche »Monismus« sich als ein offener Dualismus entpuppen wird. Indessen hat die logische Begründbarkeit der Erscheinungen nach Dühring doch ihren natürlichen Abschluß, den sie an den logischen Axiomen und den physikalischen Thatfachen findet, die kein Warum mehr zulassen und somit denselben irrationalen Rest darstellen, wie der Wille für Hartmann; beidemal ist eben gerade die Realität, das »Dafs« des Daseins selbst, das ewig Unerklärliche. Die ältere Metaphysik, sagt Dühring, habe sich eine falsche Subreption zu Schulden kommen lassen, wenn sie aus der durchgängigen Begründung und Gesetzmäßigkeit der Vorgänge auf die Idee gekommen sei, die Kette der urfächlichen Verknüpfung setze keine absoluten Elemente voraus und alle reale Nothwendigkeit laufe in unendliche Causalitätsreihen aus. In den logischen Axiomen habe die logische Begründbarkeit ihre Schranke und ihnen entspreche die »Selbstgenügsamkeit« der Thatfachen der Natur. Und es ist das nicht bloß das Interesse der Erkenntnis, sondern auch das der Leidenschaft, in einem Aeufsersten, was nicht mehr anders sein und werden konnte, die letzte Stufe und das ideelle Gleichgewicht

zu finden. Die Frage nach dem Warum ist eben nicht immer und überall angebracht.

Somit gibt es auch für Dühring, dem das Denken ein ideales Bild des realen Seins ist, eine fast absolute Identität des Denkens und des Seins, und eine ebensolche Identität der logisch gereinigten und filtrirten Wahrnehmung und des Seins; denn, sagt Dühring, und erinnert damit lebhaft an den gleichen Cirkelbeweis bei Hartmann, es wäre doch Wahnsinn, wenn in der allgemeinen Systematik und Harmonie des Kosmos das Denken eine Ausnahme machen und nicht mit seinem Gegenstande übereinstimmen würde.⁶⁵⁾ Alles Erkennen wäre ein nichtiger Schein, trüge nicht das Wesen der Dinge in sich selbst eine Systematik und Logik, die in der Verfassung des Verstandes gleichsam einen »subjectiven Ausläufer hat.« Charakteristisch für Dühring ist auch folgende Argumentation, um die Realität des Raumes u. f. w. zu erweisen. Die menschliche Phantasie, sagt Dühring, welche ja jene Formen subjectiv nachschafft, wurzle in Regungen, die dem fertigen Bewußtsein vorangehen. Nun aber könne das, was den bewußten Gedanken selbst erst möglich mache, dem Wesen nach nicht tiefer stehen, als das fertige, subjective, ideelle Product selbst. Also liegen auch die unvorstellbaren, objectiven Erzeugungskräfte der Phantasie diesseits der ideellen Sphäre, sie können nicht niedriger stehen als ihre Producte, der Raum und die Zeit — also müssen sie raumzeitlich sein, und demnach sei der Raum u. f. w. objectiv und real. *Q. e. d.* Erinnerte uns früher Hartmann an die theologisch-cartesiansche Beweisführung, so erinnert uns Dühring hier an jene theologische Argumentation, Gott müsse persönlich sein, weil ja doch der Schöpfer nicht niedriger stehen könne, als sein Schöpfer; wobei freilich erst zu beweisen wäre, daß Persönlichkeit und Räumlichkeit höhere Stufen seien, als Unpersönlichkeit und Unräumlichkeit. — Freilich führt nun jene Identität bei Beiden zu sehr verschiedenen Resultaten; Dühring verfolgt mit unbarmherzigem Spotte gerade die auf dasselbe Princip der Identität begründete Hartmann'sche Lehre des Unbewußten, das hinter den Erscheinungen steht, als eine »indische Speculation«, die die Welt in einen »bloßen Traum« auflöse. Und andererseits verachtet Hartmann den Dühring'schen auf dasselbe Princip gestützten Realismus als »Naivität des Denkens«, und keiner merkt, daß beide in demselben Spital liegen und von der Krankheit des Dogmatismus angesteckt sind, der absolut, um jeden Preis, etwas

wissen, und wenn das nicht möglich, wenigstens etwas behaupten will. Es ist indeffen interessant, wie sich Dühring bald dem befohlenen Criticismus Kants nähert, so dafs nur eine schmale Grenze ihn von demselben scheidet, bald sich so nahe mit dem Hartmannschen System berührt, dafs er nur Einen Schritt zu machen brauchte, um mitten im Zauber- und Irrgarten des »Unbewußten« zu stehen. So ist ihm z. B. die Analogie das höchste und letzte Erkenntnismittel, und so sehr dies formell zu Kants Lehre stimmt, indem Dühring den für die exacte Wissenschaft gültigen Satz aufstellt, dafs die Auffindung richtiger Analogieen das äußerste Ziel der Erkenntniss bilde, über welches hinaus es nur noch grundlose und unverständliche Dichtungen geben kann, dafs es also keine Erkenntniss der sogenannten Gründe an sich selbst, sondern nur eine Erkenntniss durch Analogieen gebe, — so nähert er sich doch materiell Hartmann, indem er die Natur zu einem hypostasirten, personificirten Wesen macht, das sogar nach Analogie der Wahrscheinlichkeitsrechnung calculirend seine Mafsregeln treffen soll, eine Bestimmung, die sich von Hartmanns Lehre freilich sehr charakteristisch dadurch unterscheidet, dafs die Natur als das Unbewußte im Sinne Hartmanns ein infallibles Princip ist, das nicht den Zufall oder die Wahrscheinlichkeit in Rechnung zieht, sondern intuitiv und mit blitzartiger Geschwindigkeit die Situation erfafst.⁶⁶⁾

Werfen wir noch kurz einen vergleichenden Blick auf Hartmann und Dühring, so bemerken wir, dafs in der Erkenntnistheorie alle Dogmatiker überhaupt bis zu einem gewissen Grade auf demselben Boden stehen. Dühring hält sich allerdings etwas näher an Kant, als Hartmann, der mit seinen Phantasieen alle möglichen Erfahrungsgrenzen überschreitet; allein dem Princip nach sind Beide Gegner Kants; das Denken ist für sie ein ideelles Gegenbild des Seins; das Denken ist mit dem Sein wessensidentisch, weil es aus denselben unbewußten Wurzeln mit dem Sein hervorwächst. Beide stützen ihre Ueberzeugung von der universon Gültigkeit des Denkens auf dieselbe Voraussetzung, die ein Lehnatz aus der Metaphysik ist, nämlich auf die Annahme einer inneren, universon-harmonischen, systematischen, teleologischen Uebereinstimmung des Seins mit sich selbst, die keine Ausnahme gestatte; und beide huldigen somit dem alten Empedokleischen Satze, dafs man das Gleiche mit dem Gleichen (*τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ*) erkennen müsse. Für Beide aber ist die subjective Erschaffung der Denk-

und Anschauungsformen auf Grund eines äufseren Anstosses kein Beweis für die blofse Subjectivität derselben. Denken und Sein »stützen« und »verbürgen« sich gegenseitig. Hartmann zieht aus dieser angenommenen Identität von Denken und Sein die Consequenz, das Ding an sich sei logische Idee, Dühring dagegen hypostasirt die logischen Gesetze und Formen zu einer Art Platonischer Ideen — Consequenzen, die im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen werden. Wie im Princip, so sind beide auch in Specialpunkten einstimmig, trotz mancher Verschiedenheiten, die fundamental genannt werden müssen; sobald die Dogmatiker einmal die Kantischen Grenzen überschritten haben, gehen sie eine Zeit lang gemeinsam, verlieren sich dann wieder und treffen, eines sichereren Compasses entbehrend, oft an einem und demselben Punkte zusammen, um sich wieder von Neuem zu trennen. Beide sind z. B. Gegner der Metamathematik, leugnen die Unendlichkeit des Raumes und der Causalreihe und behaupten sogar die Endlichkeit der Atomzahl; Beiden ist die Analogie Erkenntnisprincip, Beide haben denselben irrationalen Rest, die eigentliche Realität, Hartmann den Willen, Dühring die Materie, und Beide vertheidigen die realistische Sinnesphysiologie und theilen somit dieselbe Theorie der Wahrnehmung.

Wenn Hartmann behauptet, er stimme mit dem naiven Realismus zwar nicht im Wege, wohl aber im Resultate überein, und wenn man die eben betonte Uebereinstimmung Hartmanns und Dührings betrachtet, kann man sich leicht täuschen lassen und den ganz fundamentalen Unterschied übersehen, der Beide durch eine tiefe Kluft trennt. Ich brauche nur an die totale Differenz in der Bestimmung der Wirklichkeit bei Beiden zu erinnern, um sofort das Bewußtsein jenes fundamentalen Unterschiedes zu erwecken. Für Dühring enthält die materielle Welt die letzten Elemente der Welt, die es gilt, objectiv aufzufassen und aus denen alle Erscheinungen zu erklären sind. Die materielle Welt hat für ihn auch gar keinen anderen Grund, als sich selbst, er ist somit materialistischer Realist. Für Hartmann aber erfordern gerade jene letzten Elemente Dührings erst eine Erklärung aus einem idealen Princip, und so kann man ihn als idealistischen Realisten bezeichnen, denn er will die idealen Wurzeln der realen Welt aufgraben, er will diese reduciren auf logische und psychologische Elementé, während umgekehrt Dühring diese letzteren aus

rein materiellen Factoren entstehen läßt; die logischen Elemente freilich projectirt er, wie schon bemerkt, in die Realität hinaus und denkt sie sich als ursprüngliche Weltfactoren. Was für Dühring Ding an sich ist, ist für Hartmann erst Erscheinung, »Manifestation eines überseienden Principes«. Daraus erklärt sich nun auch rückwärts leicht ihre Uebereinstimmung; denn auch Hartmann will ja zunächst die Existenz der äußeren Welt nachweisen, und erst, nachdem er diese statuirt hat, trennt er sich von Dühring und geht noch tiefer in das Dickicht hinein.

Legen wir das Normalmaas der Kantischen Erkenntnistheorie an Beide, so geht Dühring nicht weit genug in der Erkenntnistheorie, indem er bei der Außenwelt stehen bleibt und sie kategorisch als objectiv proclamirt, Hartmann aber geht zu weit, indem er die als Erscheinung anerkannte Außenwelt aus einem erkennbaren, transcendenten Grunde ableiten und diesen vermitteltst der uns geläufigen und angelernten Kategorien bestimmen zu können vermeint. Beides führt auf neue Widersprüche, die zu den alten Widersprüchen des menschlichen Denkens, das sich in einem ewigen Cirkel bewegt, hinzukommen. Bei Beiden rächt es sich schwer, daß sie den Kantischen Boden verlassen; der Eine geräth auf die schiefe Ebene des Materialismus, der Andere schwebt in phantastischem Idealismus, von dem aus er nur mit Zuhilfenahme des irrationalen Willens und auch so nicht einmal den Uebergang in die raumzeitliche Welt finden kann. Beide suchen das entgegengesetzte Element auf Kosten des anderen consequent durchzuführen, wie denn überhaupt rückichtslose Consequenz, die sich um die Logik nicht kümmert, das Geheimniß jedes philosophischen Systemes ist. Für Hartmann ist Dühring ein bedauernswerth naiver Realist, für Dühring Hartmann ein wahnsinniger Phantast. Zu bemerken ist noch, daß indeffen doch Kant so vieles gewirkt hat, daß Keiner Sensualist im historischen Sinne ist; sie erkennen Beide die apriorischen Elemente des Geistes an, die jedoch — und darin trennen sie sich wieder von Kant — dem allgemeinen System der Dinge entnommen und diesen daher auch angepaßt sind. In Beiden sind die uralten Gegensätze der Philosophie vertreten; der Eine vertritt die Erkenntnis durch die Sinne und den Verstand, der Andere die durch die Ideen und die Vernunft.

Lange, zu dem wir jetzt übergehen, hält weder mit Dühring

die Welt der Erfahrung und Erscheinung für real, obwohl er sie als Erscheinung, nicht aber als Ding an sich für das wissenschaftliche Denken zugänglich glaubt; noch hält er es mit Hartmann für möglich, daß das Denken sich über sich selbst hinaus-schwinde und fogar ins Gebiet des »Ueberseienden« hineinschweife. Lange stellt sich zu Kant und kämpft für den Criticismus des Letzteren und befolgt dessen kritische Methode, die man auch die erkenntnis-theoretische nennen kann, insofern die Probleme nicht direct zu lösen versucht, sondern wesentlich auf die immanenten Bedingungen und Grenzen unserer Erkenntnis reducirt werden; wie bei Kant, nimmt auch bei ihm die Erkenntnistheorie dieselbe centrale Stellung ein, die bei den Dogmatikern, also auch bei Hartmann und Dühring, die Metaphysik einnimmt. Indessen strebt er keineswegs einen orthodoxen Kantianismus an, den er vielmehr einer zeitgemäßen, sorgfältigen Revision unterwerfen will, indem er die »Kritik der reinen Vernunft« — denn nur um diese handelt es sich — mit den Fortschritten der Wissenschaften in Einklang zu bringen weiß. Er bekämpft zwar zunächst nur den Materialismus, aber weiterhin auch allen idealistischen Dogmatismus. Zu den Waffen, welche Kants Kritik der reinen Vernunft zur Bekämpfung des Dogmatismus enthält, fügt Lange noch die neuere, naturwissenschaftliche Sinnesphysiologie hinzu, die es wahrscheinlich macht, daß unsere ganze Erfahrung von unserer geistigen Organisation derartig bedingt ist und abhängt, daß es unserem Denken gar nicht möglich ist, zur Realität zu gelangen. Die erstaunlichen Fortschritte auf diesem Gebiete sind ganz dazu angethan, den alten Satz des Protagoras, »daß der Mensch das Maas aller Dinge ist«, zu erhärten. Man kann, da die Qualität unserer Sinneswahrnehmungen ganz und gar von der Beschaffenheit unserer Organe bedingt ist, die Ansicht, daß selbst der ganze Zusammenhang, in den wir unsere Sinneswahrnehmungen bringen, rein subjectiv sei, nicht mehr mit dem Prädicat »unwiderleglich, aber absurd« beseitigen; einer anderen Organisation mögen dieselben Gegenstände ganz anders erscheinen. Der Gedanke, daß die Erscheinungswelt nur ein getrübttes Abbild der wahren Objecte sei, zieht sich durch die ganze Geschichte des menschlichen Denkens hindurch; aber der Beweis, daß diese Objecte jedem endlichen Wesen unvorstellbar sind, ist das Verdienst Kants. Der Eckstein der Erkenntnistheorie ist, daß wir uns fogar selbst nicht erkennen,

wie wir sind, sondern nur, wie wir uns erscheinen. Jeder Versuch, durch innere oder äußere Erfahrung, durch die Wege des Materialismus oder Idealismus, zur Realität zu gelangen, führt uns nur immer tiefer in unsere Subjectivität hinein, anstatt uns über sie zur Objectivität hinaus zu führen. Was über die Erfahrung und den negativen Grenzbegriff des »Dinges an sich« hinausgeht, ist Dichtung. Von Kant unterscheidet sich Lange demnach wesentlich auch dadurch, daß er lehrt, man könne ebenfowenig durch das Subject als durch das Object zum »Ding an sich« durchdringen. Kant erhebt im sittlichen Willen das Subject zu einem an sich seienden Vernunftwesen; ebenso glaubt Schopenhauer im Willen überhaupt das Ding an sich erfassen zu haben, was wesentlich auch für Hartmann gilt, der nur noch die »Idee« hinzufügt. Nach Lange ist aber Alles, auch die sittlichen Willensphänomene, also alle Bewußtseinserscheinungen als solche — Vorstellung; das eigentlich seiende, supponirte Object herauszuschälen, ist unmöglich, da alle hierzu angewandten Instrumente immer wieder subjectiver Natur sind. Es liegt im Wesen des Erkennens selbst, daß das Ding an sich un erreichbar ist. Zwar läßt sich die Grenze im Laufe der Zeit etwas verschieben, aber doch steht an der Grenze für immer geschrieben: Bis hieher und nicht weiter! Die Phantasie überfliegt die Schranken und darf es, so lange sie nicht im »verborgten Gewande der Wahrheit« auftritt.

Das Resultat der Sinnesphysiologie ist, daß wir nicht, wie es dem Unbefangenen erscheint, äußere Gegenstände wahrnehmen, sondern selbst erst die Erscheinung von solchen hervorbringen und zwar in Folge der Affection von jenseitigen Gegenständen. Um die größere oder geringere Tragweite der Consequenzen der Sinnesphysiologie dreht sich daher die ganze Frage vom Ding an sich und der Erscheinungswelt; diese moderne Wissenschaft ist eine Rechtfertigung des Kantianismus. Unsere scheinbar einfachsten Empfindungen sind äußerst complicirte psychophysische Phänomene und werden durch einen Naturvorgang veranlaßt, der an sich etwas ganz anderes als Empfindung ist. Unsere Empfindung, die elementare Grundlage unserer Anschauung, ist also schon nicht geeignet, uns etwas Objectives zu geben; sie vermittelt uns nur unseren eigenen Zustand; denn auch die mechanischen Vorgänge, die den Empfindungen zu Grunde zu liegen scheinen, sind selbst wieder Empfindungscomplexe und die ganze Materie ist ein Product unserer

Organisation, und darin liegt das Hauptargument gegen den Materialismus, der zwar bei den Farben, Tönen u. s. w. die Subjectivität zugibt, aber bei der Materie Halt macht, die doch durch dieselbe Organisation bedingt ist. Diese Organisation kann man ebenso gut geistig als physisch nennen, denn beides sind nur provisorische Ausdrücke, und am besten ist es, man gebraucht dafür den neutralen Ausdruck, Materie sei Product unserer Organisation schlechthin. Von einer geistigen Organisation aber dürfen wir, streng genommen, deshalb nicht sprechen, weil uns auch in der subjectiven Erfahrung unseres Inneren unser eigenes Wesen nur als Erscheinung gegeben ist.

Meines Erachtens hätte Lange auch die »Organisation« ganz ruhig einen Grenzbegriff nennen können, der dem anderen Grenzbegriff, dem »Ding an sich« correspondirt und das Pendant und Correlat zu ihm bildet; man muß sich klar werden, daß mit »Organisation« nur der unbekante Hintergrund unseres eigenen Wesens (dasjenige, was Kant und insbesondere Reinhold das Erkenntnißvermögen nannten und freilich aus einem Grenzbegriff in ein dogmatisch angenommenes festes *Ens* verwandelten), gemeint sein will, also dasjenige Y, dessen Zusammenwirken mit dem »Ding an sich« genannten X, die Welt der inneren und äußeren Erfahrung hervorbringt. In der hier versuchten Erhebung (oder, wenn man lieber will, Herabsetzung) der »Organisation« zu einem negativen Grenzbegriff liegt zugleich die Zurückweisung eines Theils der mißverständlichen Einwände, die gegen Lange von Gideon Spicker⁶⁷⁾ vorgebracht und die feinerzeit schon von Maimon und Schulze gegen Kant erhoben worden sind. — Selbst unser eigener Körper, den wir als das Urbild aller Wirklichkeit denken, ist nur ein Product unseres optischen Apparates, welches ebenfugut von dem Gegenstand unterschieden werden muß, der es veranlaßt, wie jedes andere Vorstellungsbild; denn das Bild des eigenen Körpers wird durchaus unter denselben Verhältnissen erblickt, wie die Bilder der Außen Dinge, weshalb Aufrechtstehen und Projection gar keine Probleme sind.⁶⁸⁾ Die Entstehung des höheren Geisteslebens sowohl, als der höheren Vorstellungs-Gebilde der sinnlichen Anschauung, so insbesondere der Vorstellung des eigenen Körpers, aus den elementaren Empfindungen und dieser hinwiederum aus Atombewegungen ist in jeder Hinsicht ein Räthsel für uns. Die Sinnesphysiologie erschüttert unseren naiven Glauben an die materiellen

Dinge. Je tiefer wir in die Theorie der Anschauung eindringen, desto mehr verschwindet die ganze Außenwelt sammt Raum, Zeit, Stoff und Causalität in das vorstellende Subject. Außerdem geben uns die Sinne auch noch in anderer Beziehung ein ganz einseitiges Bild; sie fügen zu dem mechanischen Vorgang (der freilich selbst nur zunächst als etwas Aeußerliches anerkannt wird, bei tieferer Betrachtung aber selbst auch nur als subjectiv erkannt wird) Vieles hinzu, wählen aber auch aus und lassen Vieles weg. Schon in ihnen macht sich ein ästhetisches, idealisirendes Princip geltend. Das Resultat ist, daß die transcendente Grundlage unserer Organisation uns ebenso unbekannt bleibt, wie die Dinge, welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Product von beiden vor uns. Dies ist das Ergebnis der Untersuchung über den Stoff, aus dem unsere Sinne die Welt aufbauen: Farben, Klänge, Gerüche etc. kommen nicht den Dingen an sich zu, sondern sind eigenthümliche Erregungsformen unserer Sinnlichkeit, sind subjective Interpretationen von Vorgängen, deren eigentliche Ursache uns unbekannt bleibt. Unsere Sinne schon sind, wie bemerkt, Abstractionsapparate und wir können dem, was sie geben, ebenfowenig trauen, als der begrifflichen Abstraction; beide geben nur ein einseitiges Weltbild.

Daraus ergibt sich denn nun eine Consequenz, welche, obwohl gewöhnlich übersehen, doch für die Widerlegung des Materialismus von höchster Wichtigkeit ist. Lange behauptet (aus unten noch näher zu erörternden Gründen), daß alle, auch die höchsten, psychischen Functionen auf einem physischen Mechanismus beruhen. Dies klingt materialistisch. Allein gewöhnlich vergißt man den Nachsatz, daß ja auch dieser ganze »physische Mechanismus« nur unsere Vorstellung ist, gebildet auf Grund unbekannter Ursachen. Hier schlägt also der Materialismus in Idealismus um. Die Annahme eines physischen Mechanismus für die psychischen Functionen ist demnach kein Beweis für den Materialismus, da ja auch jener Mechanismus selbst nur eine Vorstellung ist, gebildet auf Grund unbekannter Ursachen. Nicht bloß die Außenwelt, sondern auch die Organe, mit denen wir sie auffassen, sind bloße Bilder des wahrhaft Vorhandenen, das uns selbst unbekannt bleibt. Die ganze Außenwelt besteht nur aus Vorstellungen, die zwar eine in sich selbst zusammenhängende Welt bilden, welche letztere aber über sich hinausweist. Zwischen dem Ding an

sich und dem Ding für mich besteht mindestens ein Unterschied, der ungefähr so groß ist, wie der Unterschied zwischen einem Product aus unendlich vielen Factoren und einem einzigen bestimmten Factor dieses Productes. Dies ist die einfache Consequenz der naturwissenschaftlichen Analyse unserer Empfindungsvorgänge.

Die Theorie der Erfahrung ist die Fortsetzung der Sinnesphysiologie, und durch sie sinkt noch mehr das stolze und scheinbar so festbegründete Gebäude der sinnlichen Außenwelt zu einem luftigen Gebilde unserer Vorstellung herab, zu einem *phänomenon*, ohne daß wir mit Leibnitz »*bene fundatum*« hinzufügen könnten, da uns die Elemente immer unbekannter werden, je tiefer wir eindringen. Kant, der die frühere Ansicht vollständig auf den Kopf stellte, hat hier den Weg eingeschlagen, nachzuweisen, daß sich ganz entgegengesetzt der gewöhnlichen Meinung, schon in der gewöhnlichen Erfahrung die Dinge nach uns und unserer geistigen Organisation richten, und nicht umgekehrt. In alle Erfahrung mischen sich unsere subjectiven Elemente ein und schon in der elementarsten Anschauung bearbeitet der Geist das Material nach seiner Organisation. Das Product seiner eigenen Thätigkeit, die Welt der Erfahrung, hält der Geist für ein von außen fertig gegebenes Resultat, anstatt in ihr seine ureigene Schöpfung zu erkennen. Der gewöhnliche Realismus beachtet nicht, daß die Erfahrung kein offenes Thor ist, durch das äußere Dinge, wie sie sind, in uns hineinwandern können, sondern ein Process, durch den die Erscheinung von Dingen allererst in uns entsteht. In jedem Vorgange der Erfahrung spielt ein *A priori* mit, und es gilt nur, die apriorischen Elemente aufzufuchen und sie sorgfältig von der »reinen Erfahrung« abzulösen; allein auch diese gibt nur Erscheinung, nicht das Ding an sich, das mit fortschreitender Analyse zuletzt in die unerreichbaren Sphären eines bloßen Gedankendinges hinausgerückt wird.

Schon in der Mathematik geben sich solche apriorischen Elemente kund, sie entwickeln sich im Menschen gefetzmäßig aus seiner Natur heraus; die mathematischen Axiome sind der unmittelbare Ausdruck solcher apriorischer, nothwendiger Denkgesetze; in ihnen sind — und damit acceptirt Lange die berühmte, historische Fragestellung Kants — synthetische Urtheile *a priori* gegeben. Es ergibt sich, daß der ganze Raum eine unbewußt von uns nach den immanenten

Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens entwickelte Form ist; es ist wahrscheinlich, daß ferner nicht nur in der Mathematik, sondern in jedem Erkenntnisact überhaupt apriorische Elemente mitwirken, welche unsere Erfahrung durchgehend bestimmen. Wollen wir zu den objectiven Dingen selbst gelangen, so müssen wir erst von unserer Erfahrung jene apriorischen Elemente wieder abstreifen, und da wird sich denn zeigen, daß wir so viel abstreifen müssen, daß für die Erkenntnis der Dinge an sich nichts mehr übrig bleibt, kurz, daß wir mit unserer Erkenntnis den Kreis unserer Subjectivität nicht durchbrechen können.

Diese apriorischen Elemente lassen sich nach Lange, im Gegensatz zu Kant, der sie auf deductivem und aprioristischem Wege finden will, — und damit hat Kant nach Lange's Meinung einen großen Fehler begangen, der eine Nachwirkung der metaphysischen Schule war und zugleich die Quelle der nachkantischen Irrthümer der Idealisten wurde,⁶⁹ — nur durch Induction feststellen. Auch über sie, ihre Anzahl u. f. w. läßt sich nur Wahrscheinliches aufstellen; Kant dagegen glaubte, in ihrer Anzahl einen sichereren, unerschütterlichen Punkt gefunden zu haben. Das war aber ein verhängnisvoller Irrthum. Auch ist, im Gegensatz gegen Kant, nach Lange zwischen den apriorischen Elementen der Sinne, der Anschauung und der höheren geistigen Functionen keine bestimmte Grenze zu ziehen. Beide stammen, wie schon Kant vermuthet, aus einer gemeinschaftlichen Wurzel; durch Experimente der Sinnesphysiologie ist bewiesen, daß schon in den anscheinend ganz unmittelbaren Sinneseindrücken logische Schlüsse und Trugschlüsse vorkommen; einen von den Einflüssen der Sinne ganz freien Verstand und eine vom Verstande ganz losgelöste Sinnlichkeit, wie sie Kant in Reminiscenz an Plato und Leibnitz aufstellte, gibt es nicht; aber ein großes Verdienst ist, daß Kant die Sinnlichkeit zu einer dem Verstande gleichberechtigten Erkenntnisquelle erhoben hat. Die apriorischen Elemente der sinnlichen Anschauung sind nach Kant Raum und Zeit, wozu Lange noch die Bewegung hinzufügen möchte. Der Raum ist aber nach Lange nicht etwa ein fertiges Coordinaten-System in unserem Kopfe, sondern er entwickelt sich erst allmählig; er ist eigentlich ein »immanentes Gesetz der Succession unserer Empfindungen«. So entsteht er allmählig, steht aber später fertig vor unserem Auge als die Form unserer Anschauung. Und weil der Raum nur ein Gesetz für unsere

Empfindungen ist, so hat er, sowie auch alle anderen apriorischen Elemente nur Gültigkeit für die Erfahrung, und dient nur zum Erfahrungsgebrauch. In den Dingen, die gar keine »Dinge« sind, sondern nur »Erscheinungen«, finden wir nur unsere selbstgeschaffenen Gesetze wieder.

Raum, Zeit und wahrscheinlich auch Bewegung sind also Formen, die sich vermöge organischer Bedingungen aus unserem Empfindungsmechanismus nothwendig ergeben, die aus der natürlichen Concurrenz der Empfindungen, die sich aneinander anreihen, nothwendig entstehen. Daher nennt sich diese Ansicht formaler Idealismus, weil sie lehrt, daß vor aller Erfahrung Formen der Erkenntnis in uns angelegt sind, die aber nur durch die Erfahrung fähig sind, uns Erkenntnis zu liefern, während sie jenseits der Erfahrung alle und jede Bedeutung verlieren. Damit ist, weil dadurch zugleich bewiesen ist, daß wir über einen Raum außer uns gar nichts aussagen können, die uralte Naivetät des Sinnenglaubens, die dem Materialismus zu Grunde liegt, erschüttert. Damit ist der Zweifel, ob Raum und Zeit außer der Erfahrung bewusster Wesen überhaupt noch etwas zu bedeuten haben, ein für allemal gültig festgestellt. Besteht auch ein Zusammenhang jener Formen in uns mit Formen außer uns, so braucht dieser Zusammenhang doch keine Uebereinstimmung zu sein; denn der Uebertritt von Wirkungen eines Dinges an sich in das Medium unseres Seins muß jedenfalls mit bedeutenden Umgestaltungen verbunden sein.

Ebenso verhält es sich nun auch mit Kraft und Stoff; auch sie sind erkenntnis-theoretische Probleme und es ergibt sich, daß wir vermöge der Einrichtung unseres Gemüthes gezwungen sind, auf eine uns völlig unbekannt Affection hin die Materie als daseiend zu supponiren; sie sind also eine nothwendige Reaction auf Wirkungen unbekannter Dinge an sich, auf »äußere Affectionen«, wie wir uns zum Nothbehelf ausdrücken müssen. Mag auch der Fortschritt der Wissenschaften den Stoff immer mehr in Kräfte auflösen, die sinnliche Anschauung macht als ein unentbehrliches Bedürfnis für unsere Orientirung in den Erscheinungen immer ihre Rechte geltend, und so bleibt für uns doch immer noch als Träger der Kräfte ein unbekanntes, unauflösbares Etwas übrig, das im Raume ausgedehnt ist. Auch das Atom ist eine bloße hypothetische Annahme und sein Begriff, der auf die Unendlichkeit im Kleinen hinführt, bezeichnet eine Schranke unserer Erkenntnis, wie

alle Begriffe, die zuletzt in die Unendlichkeitsvorstellung übergehen (Raum, Zeit, Bewegung, Causalität, Gott etc.). Sie bezeichnen eine Lücke unserer Erkenntnis und sind, wie ich sie nennen möchte, nur Begriffe der Ignoranz. In der Einrichtung unseres Verstandes, insbesondere in der Kategorie der Substantialität, liegt das erkenntnis-theoretische Motiv und Element, das der Vorstellung der Materie zu Grunde liegt; denn — die nackte Substantialität ausgenommen — ist an dem Kräfteträger nichts Wesentliches mehr, was nicht eben in Kräfte aufgelöst wäre, und in ihnen seinen vollkommenen Ausdruck gefunden hätte. Man kann sich von dieser Vorstellung des sinnlichen Trägers absolut nicht los machen, weil sie aus apriorischen Bedingungen, aus einer Combination mehrerer apriorischer Elemente in uns entsteht. Man muß in der Vorstellung die Greifbarkeit für die letzten Elemente des Sinnlichen festhalten. Der Stoff bildet aber für die Kräfte ein ganz leeres Subject; er ist ein hypostasirter Begriff ohne Realität; aber auch Kraft ist nur ein hypostasirter Summationsbegriff für eine gleichartige Menge von Erscheinungen, als deren Ursache wir eben die sogenannte Kraft ansehen. Die erkenntnis-theoretische Analyse entdeckt in dem Stoff eine Hypostase der Substantialitätskategorie, in der Kraft eine Personification der Causalitätskategorie. »Keine Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft«, ist erkenntnis-theoretisch identisch mit dem Satze: »Kein Prädicat ohne Subject, kein Subject ohne Prädicat.«

Dies waren nun also die apriorischen Elemente der Sinnlichkeit; die apriorischen Elemente des Verstandes sind nun diejenigen Stammbegriffe des Verstandes, in denen dieser ebenso nothwendig denkt, als die Anschauung sich in den Formen von Raum, Zeit und Bewegung, von Kraft und Stoff bewegen muß, ohne daß man diesen oder jenen eine transsubjective Bedeutung vindiciren könnte. Mit diesen Kategorien umspinnt der Verstand den ganzen Reichthum der Erscheinungen; sie sind Verknüpfungsarten der Erscheinungen, die der Verstand zu besserer Orientirung in dieselben hinein trägt, die aber *a priori* in seiner »Organisation« angelegt sind. In die »Erfahrung« legen wir sie schon unbewußt hinein und lesen sie dann nachher heraus, ohne zu erkennen, daß wir uns damit nur im Zauberkreis unserer Subjectivität bewegen. Diese Kategorien liegen also unserer ganzen Erfahrung zu Grunde, sind aber gänzlich unbrauchbar, um das Gebiet möglicher Erfahrung zu überschreiten, und auf jene transcendenten Objecte, um deren Er-

kenntnis die alte und jede Metaphysik sich dreht, Anwendung zu finden. Die Metaphysik fragt nach dem Werth und der Bedeutung dieser Begriffe; aber die poetisirende Metaphysik bringt diese Begriffe unter einander selbst wieder in neue Verbindungen und verfertigt so ein ganz subjectives Begriffsgewebe, das einer Realität nie entspricht. Metaphysik im Kantischen Sinne aber ist Kritik dieser Begriffe, wodurch sie als bloße Kategorien demaskirt werden. Indessen ist nicht die Erfindung und Ableitung der Kategorieentafel selbst Kants dauerndes Verdienst, sondern die Einsicht, daß die Erfahrung des Menschen ein Product gewisser Stammbegriffe ist, die eben darin, daß sie die Erfahrung bestimmen, ihre ganze Bedeutung finden. Aber diese stammen nicht aus der Erfahrung, wie Hume meinte; wir sind von Haus aus auf sie organisirt, wir sind so eingerichtet, daß wir auf »objective Affectionen« mit den Kategorien, mit den Relationen von Subject und Object, Subject und Prädicat, Ursache und Wirkung u. s. w. antworten. Genau genommen, sind nicht die Begriffe selbst vor der Erfahrung vorhanden, sondern nur solche Einrichtungen, durch welche die Einwirkungen der Außenwelt sofort nach der Regel jener Begriffe geordnet werden. Man könnte den Körper das *Apriori* nennen, wenn nicht der Körper selbst wieder eine *a priori* bestimmte Auffassungsweise reiner Empfindungsverhältnisse wäre. Die wichtigste Kategorie ist die der Causalität; sie wie alle Kategorien stammt nicht, wie Mill meint, aus der Erfahrung, sondern beruht auf solchen Einrichtungen, durch welche die »Einwirkungen der Außenwelt sofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden«; innerhalb der Erscheinungswelt hat sie unbeschränkte Gültigkeit, jenseits derselben ist sie werthlos. »Begreifen« heißt zurückführen auf die Ursachen, und somit fällt die Causalität mit dem »Axiom von der absoluten Begreiflichkeit der Welt« zusammen, d. h. mit der Forderung, für alle Erscheinungen der Erfahrungswelt nur Ursachen innerhalb derselben zu suchen und also jeden mystischen oder teleologischen Erklärungsversuch zurückzuweisen. Dies ist die hochwichtige und so fruchtbare Maxime der exacten Forschung, die Voraussetzung, daß an jedem Punkte des Geschehens rein natürliche Ursachen, die also innerhalb der möglichen Erfahrung liegen, anzunehmen sind. Nur eine solche causale Erklärung ist wissenschaftlich und entspricht der Natur des Erkennens. Teleologie im gewöhnlichen Sinne kennt

die Wissenschaft nicht; denn diese reicht nur soweit, als die mechanisch-causale Erklärung geht. Die Kategorie der Causalität duldet nichts anderes neben sich; sie ist die Alleinherrscherin in der Wissenschaft und die Teleologie thut nur die Magdendienste eines heuristischen Principes. Für den exacten Forscher besteht nur Eine Art der Zweckmäßigkeit, die rein formale, d. h. die Angemessenheit der Welt für den Verstand, für das natürliche Begreifen; und diese schließt die materiale Zweckmäßigkeit für die Naturwissenschaft geradezu unbedingt aus. Durch die Teleologie wird für den Naturforscher nichts erklärt. Wo der Leitfaden des Gesetzes der Causalität bricht, da hört alles Erkennen, alle Wissenschaft auf; daher fallen die »Grenzen des Naturerkennens« wie sie Du Bois-Reymond abgestochen hat, nach Lange mit den Grenzen des Erkennens überhaupt zusammen.

Nur Eines läßt sich behaupten, das in den fundamentalen Eigenschaften und Bewegungsformen der sogenannten Atome, die ja auch anders sein könnten, eine Art »Weltplan« angelegt und prädestinirt sei, d. h. das diese so von Anfang an positiv bestimmt seien, das aus ihnen in mechanisch-gesetzmäßigem Ablauf die wirkliche, zweckmäßig geordnete Welt resultirte. Allein damit ist nur etwas Factisches behauptet; eine speculative Weiterbildung der »Idee des Zweckes«, welche man etwa versuchen will, führt schon in Gebiete, die der nun folgenden Betrachtung angehören.

Die dritte Sphäre nun, welche der Erkenntnistheoretiker außer der Kritik der Anschauungsformen und außer der Kritik der Begriffe zu beurtheilen hat, ist das Gebiet der Vernunft-Ideen (Freiheit, Verantwortlichkeit, Unsterblichkeit, unendliche Perfectibilität, Einheit des Schönen, Wahren und Guten, zweckmäßige Ordnung des Kosmos, Gerechtigkeit des Weltlaufs und endlicher Sieg des Guten und Idealen, Gott, Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch Gott u. s. w.). Auch diese, und vollends diese haben absolut keinen objectiven Werth. Sie sind nur der Ausdruck der in unserer vernünftigen Organisation liegenden Einheitsbestrebungen. Die Ableitung der wichtigsten derselben aus den Schlussformen bei Kant ist natürlich nur eine seltsame Idiosyncrasie des Letzteren, und nicht diese ist das Verdienst Kants, wohl aber die Beurtheilung der Rolle, die sie in unserer Erkenntnis spielen. Auf die positiven Wissenschaften dürfen sie durchaus keinen Einfluss haben, aber dem Dogma der absoluten

Objectivität der Sinnenwelt gegenüber behaupten sie ihre ihnen eigenthümliche Stellung nichtsdestoweniger. Sie haben nur dann Werth, wenn sie Verzicht leisten auf Geltung im Gebiet des auf die Außenwelt gerichteten Erkennens. Wir dürfen ihnen keine objective Existenz zuschreiben, sonst stürzen wir uns in das uferlose Meer metaphysischer Irrthümer; aber wir müssen die unabwiesbare Forderung unserer Vernunft erfüllen, sie als unsere Ideen in Ehren zu halten. Was die Ideen, zu denen auch alle Allgemeinbegriffe und alle sog. Ideale zu rechnen sind, dem Materialismus gegenüber berechtigt, ist gerade nicht ihr Anspruch auf Wahrheit, sondern im Gegentheil ihr Verzicht auf jede theoretische Geltung und auf jede wissenschaftliche Bedeutung; aber nichtsdestoweniger bleiben sie doch ein höchst werthvolles Besitzthum unseres Geistes, wenn wir uns auch von dem täuschenden Schein, in ihnen Erkenntnisse zu finden, befreit haben. Wir können die Ideen als reine Hirngespinnste psychologisch begreifen; als geistigen Werth können wir sie nur an ähnlichen Werthen messen. Sie sind also die Regulative unserer Innenwelt, sind in unserer Naturanlage begründet, und sind, psychologisch und erkenntnistheoretisch betrachtet, nur Hirngespinnste; allein vom Standpunkte des Ideals aus, der im nächsten Abschnitt zu zeichnen ist, erhalten sie allein wahren Werth, und dann sinkt vor ihrer ethischen Größe alles Andere in Nichts zusammen. Psychologisch betrachtet sind sie Erzeugnisse unseres harmonisirenden, idealisirenden Phantasie-Triebes; sie stammen nicht aus einem besonderen »Vermögen«, wie noch Kant annimmt, sondern sie liegen in der geraden Linie jenes synthetischen Factors und seiner Entwicklung von den niedersten Sinneswahrnehmungen bis zu den höchsten Sphären rein geistigen Denkens.

Der Schlussstein dieser Erkenntnistheorie ist bekanntlich das »Ding an sich«, das auf Grund des Causalgesetzes als das unbekannte, afficirende Etwas gefasst wird; allein es ist ein Mißverständniß zu glauben, das der wahre Geist des Criticismus seine Existenz behauptet; es ist ein bloßer Grenzbegriff, ein völlig problematisches Etwas; und der ganze Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung ist selbst wieder — so möchte ich mich ausdrücken — nur eine erkenntnistheoretische Kategorie. Der Philosoph nennt das Erscheinung, was der gewöhnliche Mensch Dinge nennt; aber der kritische Philosoph ist weit entfernt,

an ihre Stelle nun andere »Dinge« zu setzen, d. h. der ganze Unterschied ist eben auch nur ein Gegensatz, den der menschliche Geist auf Grund seiner Einrichtung aufstellt. Ob dieser Unterschied außerhalb der Erfahrung eine Bedeutung habe, wissen wir nicht, aber innerhalb der Erfahrung ist er nothwendig. Von diesem Gesichtspunct aus kann man dem »Ding an sich« nichts anhaben; denn der Causalbegriff wird ja hier nicht, (wie man Kant theilweise mit Recht vorwarf, der eine Existenz des Dinges an sich später annahm), transcendent, so daß also der Criticismus seinem eigenen Princip untreu würde. Mit jenem Einwurf ist also »der Panzer des kritischen Systems nicht zerfchmettert«. Das »Ding an sich« kann uns niemals gegeben sein; es ist zunächst auch eine bloße Vorstellung und fragt man nach seiner »Beschaffenheit«, so zieht sich der Criticismus auf seinen Satz zurück, daß alles Wissen und Erkennen nur subjective Bedeutung habe, daß also auch dieser Unterschied von dem Subject selbst geschaffen sei. Auch dies ist ein bloßer Verstandesgegenatz und man kann eigentlich nach dem Wesen der Dinge nie fragen, da für uns das Wesen der Dinge immer nur in ihrer Erscheinung besteht. So wird denn hier das »Ding an sich« zur bloßen Vorstellung und die Welt der Erscheinung umfaßt Alles, was wir »wirklich« nennen können. Es ist also — offen gestanden — ein höchst sceptisches und negatives Resultat, das wir da erhalten haben; es ist aber immer gut, sich dessen bewußt zu werden, um nicht den Criticismus selbst wieder zum Dogmatismus herabsinken zu lassen; denn der echte Criticismus gibt keine positive, definitive Entscheidung, an die sich der Mensch halten kann; er zerstört nur; den Wiederaufbau überläßt er der Ethik im »Standpunct des Ideals«. Damit aber wird sich der Dogmatiker nicht begnügen wollen, der nicht davon lassen kann, etwas wissen zu wollen, und sich darum auch einredet, etwas wissen zu können und sogar bestimmt etwas zu wissen. Hier aber ist das Resultat, daß wir mit all unserem Denken uns zuletzt in gewisse Gegenätze und Widersprüche verwickeln, aus denen der Verstand nie sich herauswinden kann. Jede andere Auslegung des Criticismus ist eine unberechtigte, untergeschobene Insinuirung eines Dogmatismus, die Folge einer natürlichen Schwäche des Menschen, der jenes negative Resultat nicht rein festhalten kann, und der die Null eben immer gerne auch zu einer Zahl macht. Der echte Criticismus ist weit entfernt davon, zu behaupten,

es gebe Dinge an sich, theils Geister, theils unbekannte Urfachen, aus deren Zusammenwirken die Welt der Erscheinung in uns entstehe; sondern er behauptet nur, vermöge unserer Verstandeseinrichtung müssen wir uns das Verhältniß so denken, nicht aber sagt er, daß es so sei. Das kritische System in seiner Reinheit ist unwiderleglich; es verliert seine Unwiderleglichkeit nur, wenn es zum Dogmatismus wird; aber als kritisches besitzt es immer neue Wendungen, um den Verfolgungen und Insinuationen des Dogmatismus zu entgehen. Ebenso ist aber die Interpretation des Criticismus als eines Illusionismus durch Hartmann unberechtigt. Er möchte den Criticismus absolut zu einer positiven Entscheidung, zu einem Abschluß und einem Entschluß drängen. Darum zieht er die Consequenz des Illusionismus, der den Wahnsinn »des eine Welt scheinenden Nichts« involvire. Allein auch »Sein« und »Nichts« sind subjective Gegenätze und ohne transcendente Bedeutung. So lange sich der Criticist nicht von dem Boden des echten Criticismus verdrängen läßt, so lange er den wahren Geist des Criticismus sich bewahrt, ist er unwiderleglich; dagegen rächt sich jede positive Behauptung, jeder Versuch, das kritische Resultat zu einem positiven Rechnungsansatz zu mißbrauchen. Will man das unfruchtbaren Scepticismus und eine Selbstverleugnung oder Selbstzersetzung der Speculation heißen, so vergißt man, daß das Geständniß nichts zu wissen — eben auch Philosophie ist.

Damit sinkt denn nun natürlich auch die erträumte »Identität des Denkens und Seins«, welche die Nachkantianer und alle Dogmatiker bis auf Hartmann und Dühring zum Princip erheben, mögen sie Idealisten oder Realisten sein, als ein »verhängnißvoller Irrthum« in Nichts zusammen; der Sündenfall der nachkantischen Philosophie beruht auf der Verkennung des wahren Verhältnisses von Denken und Sein, wie es Kant aufgestellt hat. Die Einheit des Denkens und Seins ist eine insbesondere von Hegel begangene, fabelhafte *petitio principii*, in der sich auch der Materialismus bewegt. Diese Lehre hat den springenden Punct der philosophischen Kritik gründlich verdeckt und mit ihren Begriffsgebilden überwuchert. Dieser Aberglaube vergaß, daß es doch auch noch eine allgemeinere Erkenntnißweise, als die menschliche geben könnte. Auch nach Kant gibt es eine Einheit von Denken und Sein, aber nur in der Erfahrung, und diese ist eine Verschmelzung; sie gibt weder das reine Denken, noch das reine Sein. Kant allein

steht auf dem schroffen und vollkommen klaren Standpunct, daß wir von den Dingen an sich nur Eins wissen, nämlich, daß wir sie als eine nothwendige Consequenz unseres eigenen Verstandes voraussetzen müssen.

Das Resultat ist, daß Lange demnach dem Relativismus und Criticismus in erkenntniß-theoretischer Hinsicht huldigt und im Allgemeinen ganz auf dem Kant'schen Boden steht, nur daß er zu der Kritik der Vernunft die schon seinerzeit von Göthe geforderte Kritik der Sinne hinzugefügt hat, wie sie in der neueren Sinnesphysiologie gegeben ist. Unser Denken gibt uns keine Wahrheit, nicht einmal Wahrscheinlichkeit, nur Widersprüche, Antinomien und antithetische Probleme, die unlösbar sind. Wir haben nichts Absolutes; ja »Wirklichkeit« selbst ist nur ein Relationsbegriff. Die Einsicht: es gibt keine absolute Erkenntniß, ist der Compas, der die Untersuchung auch der fernsten Gebiete leitet und der vor Verirrungen schützt; es ist die Einsicht, die sich auch so formuliren läßt, daß unser Denken, unser Geist auf Gegenätze geführt werde, die sein Leben ebenföhr bedingen, wie der Gegensatz von Tag und Nacht das Leben der Erde. Diesem negativ-kritischen Ergebniss tritt aber dann der positive »Standpunct des Ideals« gegenüber, der über die Erkenntnistheorie hinausgeht zu den anderen Gebieten des Geistes, ohne jedoch jener zu widersprechen.

Indem ich auf die oben gegebene Vergleichung von Hartmann und Dühring hinweise, bemerke ich hier nur noch Folgendes zur Vergleichung aller Drei: ihr Unterschied läßt sich am klarsten erkennen an der verschiedenen Fassung des Dinges an sich, die wesentlich mit der im ersten Abschnitt gegebenen von der »Wirklichkeit« zusammenfällt. Dühring kennt gar kein Ding an sich im Gegensatz zur Erscheinung; die reale Welt ist; sie ist Erscheinung und Wesen zugleich. Hartmann hat zweierlei »Dinge an sich«: 1) in erkenntniß-theoretischer Beziehung die Außenwelt, 2) in metaphysischer Beziehung das »transcendente Unbewusste«. Für Lange gibt es nur Ein »Ding an sich«, diejenige Ursache der Affection, die wir vermöge unserer Verstandeseinrichtung supponiren müssen, und dieses Ding an sich liegt wohl der Außen- und Innenwelt zugleich zu Grunde; allein Ding an sich und Erscheinung sind zuletzt vom consequent kritischen Standpunct aus auch nur Relationsbegriffe. Keineswegs aber darf

man (nach Lange) mit Hartmann Ding an sich und Erscheinung so trennen, als ob das erstere für sich wissenschaftlich erkennbar wäre, und ebenföwenig darf man mit Dühring das Ding für mich und das Ding an sich identificiren vermittlest der Annahme einer teleologischen Vernünftigkeit der Welt, so daß uns in der Empfindung sich das Seiende unmittelbar offenbare. Für die Naturwissenschaft und das gewöhnliche Bewußtsein — ich möchte sagen, für unser Alltagsleben — allerdings fällt nach Lange Ding an sich und Erscheinung zusammen; und hierin berührt er sich mit Dühring, wie ja jeder kritische Idealist den »Schein des Materialismus« auf sich nehmen muß; allein »nur ein blödes Auge kann die tiefe Kluft, die beide trennt, übersehen«. Denn, fowie wir uns auf den Boden des kritischen Verstandes stellen und von hier aus die Erscheinungen mustern, so erhebt sich jener Unterschied, indem wir finden, daß alle Eigenschaften der materiellen Dinge in das Subject verschwinden und vom Objecte nur die unbekannte Affectionsursache stehen bleibt; und dieser Rest ist nicht etwa die Materie, die farb- und klanglose Welt der mechanisch-bewegten Atome, sondern er ist für uns geradezu gleich Null. Der Unterschied besteht also äußerlich darin, daß der Criticismus das »Erscheinung« nennt, was der Materialismus »Ding« nennt; vom Idealismus im Sinne Hartmanns unterscheidet sich der Criticismus im Sinne Lange's darin, daß dieser das »Ding an sich« einen Grenzbegriff und dennoch in jeder Hinsicht etwas Unbekanntes nennt, während jener es für real und für erkennbar hält. Dühring macht willkürlich beim Stoff, beim Äußereren Halt, wie aller Materialismus; er sieht im Stoff ein Reales, ja das allein Reale, obwohl doch die philosophische Kritik nachweist, daß Stoff nur ein Relationsbegriff ist, ein Product aus unserer »Organisation« und einem »Etwas«, die beide und letztlich unbekannt sind, aus Componenten, die uns unzugänglich bleiben. Hartmann andererseits macht willkürlich Halt beim Ich, beim Inneren, indem er zwar Stoff, Raum, Zeit etc. für Schein erklärt (denn das sind sie für ihn thatfächlich), aber doch Wollungen und Vorstellungen für real hinnimmt, obwohl doch auch diese complicirte Producte elementarer Empfindungen sind, zeitlich verlaufen und sich an der für Schein erklärten Außenwelt entwickeln. Dühring will das Geistige, das Höhere von dem Materiellen und Niederen, Hartmann das letztere vom ersteren ableiten. Dieser hypostasirt die subjective Innenwelt zu einem Un-

bewußten, Jener erklärt den Stoff, also eine bloße Empfindungsercheinung, für das allein Seiende. So stehen sich hier wiederum, wie von jeher, Materialismus und Idealismus schroff gegenüber. Für jenen ist das Ding an sich als Materie unmittelbar gegeben; dieser glaubt auf dasselbe und seine Beschaffenheit erst schließen zu müssen. Für jenen existirt nichts mehr für die Erkenntniß hinter der Erscheinungswelt, für diesen dagegen liegt alles, was der wirklichen Erkenntniß angehört, gerade jenseits der Sinnesercheinung. Der Criticismus stimmt mit jenem darin überein, daß allerdings für die Erkenntniß nichts mehr hinter der Erscheinungswelt bestehe, und mit diesem, daß jedenfalls die Erscheinungswelt nicht Alles sei, was existire.

Man kann sich den Unterschied der Systeme auch sehr scharf an der verschiedenen Fassung der Causalität klar machen; für Dühring gibt es nur Eine Kette, die der Naturthatfachen und Natururfachen; sie ist real und ist das einzig Reale. Auch für Lange gibt es nur die Kette der natürlichen Causalität, die in sich einen geschlossenen Ring bildet; aber diese ganze Kette ist nur ein Product unserer Vorstellung, sie ist subjectiv. Sie gilt nur im Gebiete der Erscheinungswelt, hat aber auch hier nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft⁷⁰⁾ weder eine Lücke, noch duldet sie ein fremdes heterogenes Glied. Was Causalität an sich sei, wird *in suspensio* gelassen, wir können es nicht wissen. Aber alle unser Bewußtsein kreuzenden Erscheinungen fallen unter jenes Gesetz der Causalität, weil wir sie nur so begreifen können; da überhaupt »begreifen« nur ein »Einreihen in unsere subjectiven Kategorien« bedeutet. Für Hartmann aber gibt es zwei Ketten der Causalität, die der realen Außenwelt (oder »des objectiven Scheins«) und die der eigentlich-transcendenten Seinswelt. Die letztere aber durchbricht strecken- und zeitweise die erstere, die mit der Naturcausalität zusammenfallen soll. Die transcendente Reihe ist die mystische Kette der Wollungen des Unbewußten, die die natürliche Kette durchbricht. Dadurch wird aber alle Naturcausalität illusorisch und der Spiritismus eingeführt. Hätte Hartmann wenigstens gesagt, die natürlich-mechanische Causalität sei ein nur uns so erscheinendes Abbild der Wollungen und Handlungen des Unbewußten. Allein diesen naheliegenden Gedanken schnitt er sich ab durch jenen monströsen Begriff des »objectiven Scheins«, in den sein monistisches Weltwesen natürlich leicht eingreifen kann. Die

Auflösung aller Causalität aber andererseits in Willensacte hat nur als Bild Werth; nimmt man sie für wahr und voll, so muß man allerdings jene spiritistischen Consequenzen daraus ziehen, die Hartmann unter dem Beifall einer unverständigen Menge zog. Schon die Concentrirung aller Willensacte in ein monistisch gedachtes Wesen, statt etwa in viele monadistisch gedachte Wesen legt es nahe, jenem Unbewußten die Möglichkeit eines Eingreifens in die Naturcausalität zuzuschreiben, wie wir dies im nächsten Abschnitt finden werden. Daß es somit am Besten ist, sich mit Lange an Kant anzuschließen, liegt um so mehr auf der Hand, als die Consequenz Hartmanns und Dührings, die in dem folgenden Abschnitt noch zur Sprache kommt, die Causalität habe einmal angefangen, eine logische Monstrosität ist. Hier scheiden sich die drei Systeme haarfarrig von einander; für Lange existirt kein Anfang der Causalität, sie ist unendlich und alle Unendlichkeit führt darauf, Grenzen unseres Erkennens und subjective Kategorien zu constataren. Ein ähnliches, scharfes Unterscheidungsmittel des erkenntnistheoretischen Standpunktes unserer drei Denker ist der Begriff der Finalität; ich bemerke nur, daß Hartmann eine Menge Zwecke und Zweckchen statuirt, die alle das Gesetz der Erhaltung der Kraft durchbrechen; Dühring stimmt mehr mit Lange überein, für den die Naturwissenschaft keine Zwecke kennt. Indessen huldigt Dühring doch einem teleologischen Panlogismus im Sinne Hegels, indem er annimmt, daß die kosmische Logik durch die Naturgesetze realisirt werde, ohne jedoch den Zweckbegriff so zu profaniren, wie Hartmann, während Lange jede derartige positive Behauptung über den teleologischen Zusammenhang der Welt aus dem Gebiet der Wissenschaft in das der Dichtung verweist und der Wissenschaft nur die »*causae efficientes*« zuweist, während er es der Phantasie überläßt, sich mit den »*causae finales*« zu erlustigen. Zu bemerken ist noch, daß Hartmanns Teleologie der Naturwissenschaft ins Gesicht schlägt und so schon aus diesem Grunde sich als das Product mythologischer Phantasie erweist,⁷¹⁾ welche durch ihren Anspruch auf Wahrheit das exacte Wissen vergiftet, ohne doch irgend etwas zur Lösung der Probleme beizutragen; denn der Mystiker schleicht sich, wie Göthe einmal treffend bemerkt, an den Problemen vorbei. Doch damit greifen wir schon in die Metaphysik über, die den Gegenstand des dritten Abschnittes bildet. Indessen wollen wir zum Schlusse noch einmal auf

einen recht charakteristischen Unterschied aufmerksam machen: die beiden Dogmatiker verwerfen natürlich die Metamathematik, welche ihren Glauben an die Gewissheit unserer Erkenntnis erschüttern könnte; Lange dagegen acceptirt diese Idee als eine willkommene Stütze seines Criticismus, der, richtig aufgefasst, in der neueren Zeit diejenige Stellung einnimmt, die im Alterthum dem absoluten Scepticismus zukam. Der kritische Scepticismus ist das eigentliche Resultat der Kantischen Erkenntnistheorie; und Lange, wenn er es auch nicht recht Wort haben will, hebt den Widerspruch auf den Thron, d. h. er weist nach, dass alle unsere Erkenntnisse zuletzt in Widersprüche auslaufen. Damit werden aber keineswegs die Dogmatiker legitimirt, alle möglichen widerspruchsvollen Systeme aufzustellen, die weder mit sich selbst noch mit den Thatfachen übereinstimmen, sondern dadurch wird als die Aufgabe der kritischen Philosophie erkannt, an die Stelle dieser künstlichen, willkürlich gemachten Widersprüche die natürlichen, fundamentalen und nothwendigen Widersprüche zu setzen, d. h. diejenigen, die sich unmittelbar aus der Natur unseres Erkenntnisvermögens ergeben.

Innerhalb der Grenzen der Erfahrung kann sich das Denken mit hinreichender Sicherheit bewegen; wir können mit unserer Logik eben noch knapp im Erfahrungsgebiete auskommen; dieses Verkehrsmittel unseres Geistes aber wird jenseits der Grenzen unserer Erfahrung als entwerthete Münze, als ungültig zurückgewiesen, wie andererseits der Versuch, Phantasieen unter dem Deckmantel der Wahrheit als Contrebande in das Gebiet der reinen Wissenschaft einzuschmuggeln, an der Wachsamkeit derjenigen scheitert, welche die Reinheit dieses Gebietes aufrecht erhalten wollen. —

Dritter Abschnitt.

Das metaphysische Lehrgebäude.

Wir gelangen nun zur Metaphysik, zu der Lehre vom Wesen der Welt im Ganzen, vom allgemeinsten Zusammenhang der Dinge und von den letzten, nicht weiter reducirbaren Elementen des Seienden, also in das Allerheiligste der Philosophie, zu dem die Erkenntnistheorie nur den Vorhof bildet; man kann auch mit einem anderen Bilde sagen, dass die Erkenntnistheorie die Grundlegung oder Fundamentirung des dogmatischen Lehrgebäudes darstellt, und die Erkenntnistheorie ist, wie die Grundlegung eines Gebäudes überhaupt, zwar das — langwierigste, aber das wichtigste. In ihr liegen Vorzüge und Mängel eines Systems schon angelegt, daher ist sie für den Fachmann das bei Weitem Wichtigste; das grössere Publicum hält sich immer mehr an die eigentliche Metaphysik. Indessen bietet auch schon die Erkenntnistheorie metaphysische Resultate und Bausteine zum metaphysischen Lehrgebäude, insbesondere in den dogmatischen Systemen, in denen sie nicht selten ganz von der Metaphysik absorbiert wird, ja bei denen sie, was freilich ein ganz verkehrtes Verhältniss ist, eine von der variablen Metaphysik abhängige Function ist. Wie mehrfach bemerkt, vertreten die beiden Dogmatiker auch hier diametrale, polare Standpunkte, während Lange einen höheren, vermittelnden einnimmt. Philosophie als Wissenschaft kann die Probleme nur immer exacter formuliren, aber sie nie definitiv lösen. Denn jede wissenschaftliche Lösung irgend eines Problems aus dem beliebigen Gebiete führt doch immer neue Fragen herbei, so dass im Verlaufe der wachsenden Wissenschaft die Fragen und Pro-

bleme in einer geometrischen Progreſſion zunehmen, die Löſungen dagegen nur in einer arithmetiſchen.⁷²⁾ So iſt es vor Allem in der Metaphyſik, deren wiſſenſchaftliche Aufgabe daher immer darin beſtehen wird, als negative Kritik den menſchlichen Irrthum und den täuſchenden Schein immer weiter zurückzuſchieben, während ſie für immer auf poſitive Wahrheiten verzichten zu müſſen ſcheint.

»Am Anfang war die abſolute Subſtanz«, ſo können wir die Darſtellung des Hartmann'ſchen Systemes beginnen, zu dem wir uns, unſerer bisherigen Anordnung folgend, zunächſt wenden. Wir müſſen uns hier an Hartmanns Erkenntniſstheorie erinnern, um ſeine Definition der Metaphyſik zu verſtehen. Dieſe iſt die »Wiſſenſchaft von den letzten Principien« und hat die Aufgabe, »dasjenige Weſen nach ſeinen Attributen und ſeiner Offenbarungsweiſe zu erkennen, das der objectiven Erſcheinung (den natürlichen Dingen) zu Grunde liegt«. Alſo iſt ſie eine übernatürliche Erklärung des Natürlichen, ein philoſophiſcher Supranaturalismus vom reinſten Waſſer. — Die Subſtanz iſt das ewig, urſprünglich Subſiſtierende, der abſolute Geiſt. Aus ihr erſt wird die Exiſtenz, die exiſtierende Welt herausgeſetzt. Sie iſt das nicht weiter erklärbare Ur-Etwas; ſie iſt keineswegs identiſch mit der ſeienden Welt, ſondern ſie enthält nur die Elemente, die Principien, aus denen dieſe geſchaffen iſt. In ihr ruhen, um mich eines Göthe'ſchen Ausdruckes zu bedienen, die »Mütter des Seins«, aus deren Schooſen die reale Welt geboren ward. —

Dieſe Subſtanz hat zwei Attribute, die, obwohl ſie ſelbſt nicht auf einander reducirbar ſind, doch Beide Beſtimmungen jener Subſtanz ſind; es ſind dies: Wille und Vorſtellung. Der Wille und die Vorſtellung, drückt ſich Hartmann aus, ſind *toto genere* verſchieden, aber das Wollende und das Vorſtellende ſind abſolut identiſch. Dieſe Subſtanz iſt das »Unbewuſte«, das »Ueberſeiende, das alles Seiende iſt! Ihre Attribute ſollen zwar nur unſelbſtändige Beſtimmungen an ihr ſein, werden aber weiterhin von Hartmann hypoſtaſirt und ſubſtantificirt, wie denn überhaupt die mangelhafte und widerſpruchsvolle Darlegung des Verhältniſſes der Subſtanz zu ihren Attributen ein ſehr ſchwacher Punkt im Hartmann'ſchen System iſt. Mit dem Weiteren können wir uns ziemlich kurz faſſen, da Hartmanns Metaphyſik heute etwas allgemein Bekanntes iſt. Hartmann geht am Leitſaden der Mythologie

weiter. Es fragt ſich, wie kommt die ſchlummernde, ewige Subſtanz dazu, aufzuwachen, aufzuquellen und die Welt aus ſich herauszuſetzen und zu gebären? Zu dieſem Zweck erhebt Hartmann jene »Attribute der Subſtanz« zu Nebenſubſtanzen und die Dreieinigkeit iſt glücklich hergeſtellt. Wir ſollen uns dieſe drei Subſtanzen als Eine denken. Was iſt aber dieſe dreieinige Urſubſtanz, in die Alles ſchon hineingeſchoben wird, was nachher als erklärt dargeſtellt wird? Sie iſt nichts als eine vergrößerte Ausgabe des *homo sapiens*, ſie iſt der rieſenhafte Schatten des Menſchen, ſie iſt das metaphyſiſche Brockengeſpenſt, das nur eine phantaſmagoriſche Verdoppelung des Menſchen auf der Nebelwand der Unwiſſenheit iſt, — kurz, ſie iſt das *Alter Ego* des — Menſchen! Und ſehen wir die Natur, die Eigenſchaften, die Handlungsweiſe des Unbewuſten an — ſo ſchauen wir uns ſelbſt, wie in einem jener ungeheuerlich vergrößernenden Hohlſpiegel; es handelt, denkt, bewegt ſich, wie wir — *tout comme chez nous!* Und ſo iſt denn auch hier der uralte Fehler aller idealiſtiſchen Systeme beſtanden, welche die Welt verdoppeln; ſie reinigen die empiriſche Wirklichkeit von den ihnen zufällig, unwefentlich ſcheinenden Zuthaten, bald der materiellen Ausdehnung, bald dem Raum und der Zeit, bald dem Bewuſtſein, bald der Vielheit u. ſ. w., und dieſes idealifirte Bild ſtellen ſie hinter und neben die empiriſche Welt; ſie verfahren alſo genau ſo wie der Künſtler, und gerade umgekehrt wie der Naturforſcher. — Wille und Idee werden zu einem Paar gemacht; aus dem Neutrum des »Unbewuſten« entſteht ein Masculinum und ein Femininum, ein »Männlein und ein Weiblein«, das metaphyſiſche Urpaar, das dem mythologiſchen Menſchenpaar Adam und Eva auf's Haar ähnlich ſieht. Nur dieſe Dualität ermöglicht nämlich die Schöpfung der Welt, die nun ſogleich vor ſich geht, nachdem die nothwendige Mehrheit der Kräfte gewonnen iſt; denn alles Werden iſt ein Spiel antagoniſtiſcher Kräfte. Der Wille iſt das »Sein-könnende«; dieſe Möglichkeit »zu wollen«, benutzt er eines ſchönen Morgens, er »will«; er packt die Idee, die ihm nahe liegt, das »reine Sein«; und aus beiden entſteht das: Sein! Der Wille gibt der in der Idee keimartig ſchlummernden, aber nur als Vorſtellung vorhandenen Welt die Realität; von dem Vater, dem Willen, hat die Welt ihr »Dafs«; aber von der Mutter, der Idee, ihren Inhalt, ihr »Was«. Nicht der *Logos* hat die Welt geſchaffen, ſondern der alogiſche,

einfältige, dumme Wille hat den — dummen Streich, den *faux pas* gemacht, die Welt zu schaffen! Sie ist da!

Also der Wille wollte und siehe da — die Welt entsteht. Wille und Idee, die keine Substanzen sein sollen (was Hartmann in demselben Momente ganz treuherzig versichert, in dem er sie zu solchen erhebt), werden in der Hartmann'schen Schöpfungsgeschichte als zwei getrennte Wesen behandelt, dagegen in der Principienlehre werden sie zu attributären Momenten am Absoluten verwandelt, um den erwünschten Monismus herzustellen. Es ist also eine rein grundlose Veränderung, die das friedliche Nebeneinandersein der Weltprincipien stört. Der Wille — will. Er versetzt sich durch sein Auftauchen aus dem dunkeln Urgrund und Abgrund, aus der »lauteren Potenz« in das »leere Wollen«, in einen Zustand der Unseligkeit, reißt nun, um diese qualvolle Leerheit mit etwas auszufüllen, die ihm zunächst liegende Idee hinein in den Strudel des Seins, in das Elend des Processes; die Idee aber gibt sich dem Willen hin, »opfert gleichsam ihre jungfräuliche Unschuld«, um dadurch (und darin liegt ein ganz ur-teleologischer Gedanke) dem Willen eine endliche Erlösung zu ermöglichen, die er durch sich selbst allein nicht finden kann. Aus der Umarmung der beiden überseienden Principien entsteht also die Welt; dieses metaphysische Elternpaar gab unserer Welt das Leben. Und die ganze Schöpfung ist die Folge eines vorwitzigen Knabentreiches, des ungestümen Dranges eines dunkeln Principes, das mir nichts, dir nichts aus seinem Abgrund auftaucht, aus seiner Unter-Welt, um sich mit der Idee, dieser Ueber-Welt, zu verbinden, und mit ihr die Welt zu zeugen.

Hartmann gesteht nun zwar in lichterem Augenblicke zu (genau wie Plato, der seine Lehren *μυθοι* nennt, obgleich sie ihm sicherlich mehr waren), das sei alles nur bildlich und problematisch gemeint; allein dieser metaphysische Roman, der für die philosophischen Kinder unserer Zeit ein erwünschtes Ammenmärchen gewesen ist, der eine synkretistische Verquickung Schelling-, Hegel- und Schopenhauer'scher Elemente ist, die an die blühendsten Systeme der spätgriechischen Neuplatoniker und der Gnostiker erinnert, ist doch die theoretische Grundlage seines ganzen Pessimismus.

Der Wille also ergreift die Initiative zum Sein; Idee und Wille verhelfen und ergänzen sich gegenseitig zum Sein. Eine sehr wichtige Consequenz dieser Lehre ist nun, daß jener Uebertritt des

Wollens aus dem potentiellen Zustand in den actuellen, keineswegs als ein ewiger zu denken ist, sondern als ein einmaliger, der auch nicht hätte geschehen können; dies ist erstens logisch nothwendig; der reale Process des Werdens kann rückwärts kein ewiger sein, weil dann in jedem Momente eine vollendete Unendlichkeit stattfände, was eine *contradictio in adjecto* sei. Die Realität des Processes schließt die Endlichkeit des Processes nach rückwärts ein;⁷³⁾ dies ist aber auch teleologisch nothwendig, da sonst dieser Ueber- und Fehltritt des metaphysischen Geschwisterpaares nicht wieder eintritt rückgängig gemacht werden könnte; so scheint doch eine Art Fatum über der ganzen Weltentwicklung zu herrschen, wie über den einzelnen griechischen Göttern das Geschick, die *μοίρα*, über den germanischen der »Allvater« waltet.

Durch diesen Schöpfungsact ist nun eine doppelte Unlust geschaffen, einmal die innerweltliche; und sodann die auferweltliche; Hartmann lehrt nemlich auch, was gewöhnlich ganz übersehen wird, die Existenz eines auferweltlichen, bewussten Wesens, das rein nur in Unlust besteht; denn der Wille ist potentiell unendlich, die in der Idee angelegte Welt aber ist endlich; der Ueberchufs des Willens über diese endliche Welt ist dieses sonderbare Wesen. Dieses Wesen ist ein Mittelding zwischen einem Gott und einem Tantalus; der Grund, warum Hartmann es statuiert, wird sich später herausstellen. Ebenso wird über das vorausichtliche Zurücktauchen des Willens und die dadurch bewirkte Aufhebung des aufer- und innerweltlichen Elendes, die metaphysische *restitutio in integrum*, unten die Rede sein.

Vermittelt jener beiden Urprincipien, Wille und Idee, geschieht nun die Ausgestaltung der creatürlichen Welt. Die Idee, die Hartmann mit den Platonischen Ideen zusammenstellt, nennt er auch das Logische; in ihr schlummern alle Ideen und Zwecke in latentem Zustand und diesen wird erst durch den Willen Realität verliehen; Causalität ist realisirte Logik. Das Logische ist die absolute Zweckidee und besteht in lauter concreten Intuitionen des Unbewussten. Jene beiden Urprincipien glaubt Hartmann auch bei Plato, und in dem gegensätzlichen Verhältniß von Hegel und Schopenhauer zu finden, ja dieser Gegensatz wird als ein durch die ganze Geschichte der Philosophie sich hindurchziehender und bei Hartmann dauernd verfohnter dargestellt; er will sie zum Monismus vereinigen, ohne daß ihm jedoch die logische Ausführung

dieser Tendenz auch wirklich gelungen wäre.⁷⁴⁾ Jene beiden Principien sind die letzten Radicale alles Seins, auf deren verschiedene Combinationen Alles zu reduciren ist. Hartmann behauptet nun zwar, diese beiden Principien im Unbewußten vereinigt zu haben; indessen sind sie thatsächlich dualistisch gefaßt und stehen sich antagonistisch fast wie zwei besondere Personen gegenüber. Nur so ist es Hartmann ermöglicht, den Uebergang aus der ewigen Ruhe des Unbewußten in die Unruhe des Weltprocesses, und also aus dem All-Einen in die Vielheit der Erscheinungen zu machen und die Emanation zu begründen. Jenes Unbewußte nennt Hartmann das »Einzig, wahre Individuum«, »das Individuum κατ' ἑσώτην, das Einzelwesen, das alles Seiende ist« (nach Schelling); allein nach dem Gefagten ist mindestens eine »dividualitas« um mich eines scholastischen Ausdruckes zu bedienen, in ihm anzuerkennen. Andererseits sucht nun Hartmann den Monismus, wie gegenüber der Mehrheit der Weltprincipien, so auch gegenüber der Vielheit der Erscheinungen, zu behaupten, und die Vielheit der Iche, oder wie sich Hartmann gut ausdrückt, die Thatsache, »dass Peter und Paul ein abgeschlossenes Subject bilden«, eine psychologische Thatsache, die einen Haupteinwand gegen den Monismus darbietet, aus seinen Voraussetzungen zu erklären. Der Eine raum- und zeitlose Träger aller räumlichen und zeitlichen Erscheinungen und das Eine unbewußte Subject aller Bewußtseine ist das Unbewußte; Niemand, sagt Hartmann, um dies zu begründen, kennt doch das unbewußte Subject seines eigenen Bewußtseins und man hat absolut keinen Grund zu der Behauptung, dass die unbekannte Ursache des eigenen Bewußtseins eine andere sei, als die des Nächsten, welcher sein An-sich ebenfowenig kennt; wenn nur nicht die sich daran anschließende Behauptung, das Unbewußte selbst sei nicht vielheitlich und ausgedehnt, wohl aber seine Thätigkeit, die sich räumlich und zeitlich ausdehnen soll, — eine Trennung der Substanz von ihrer Thätigkeit, welche schon in dem Gottesbegriff von Leibnitz sich findet — etwas Unbegreifliches involvirte! — Also das Unbewußte ist das einzige wahrhafte Individuum; die Vielheit der Iche, die Vielheit der Atome ist nur objectiver Schein; jenes aber ist die individuell zu denkende, unbewußte Weltseele. Das Ur-Subject trägt Alles; es ist Eine Substanz und zerplittert sich nicht etwa in viele Substanzen; sein Wesen manifestirt sich nur in einer Vielheit von Functionen; eine Distinction, durch die der logische Ein-

wand gegen den Monismus abgewiesen werden soll. Damit ist der Monismus erreicht, dem alle genialen Philosophen zustrebten. Im Unbewußten gibt es keine Wesensvielheit; die Welt und die einzelnen Iche sind nur Summen von Thätigkeiten und Willensacten Eines und desselben Wesens. Wenn man, meint Hartmann, das Gebiet des Unbewußten von dem des Bewußtseins sorgfältig unterscheidet, so zerfließen die Widersprüche, in die das natürliche Bewußtsein bei seinem Streben nach monistischer Anschauung sich verfängt. Die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich ist also für Hartmann etwa eine Bewußtseinstauschung im weiteren Sinne. »Wie der Regenbogen wechselt und die Sonne bleibt, so wechseln die einzelnen Bewußtseine, aber das ewig Unbewußte, das sich in jedem einzelnen Hirne bricht, waltet ewig«. Das Bewußtsein ist also nur eine secundäre Erscheinung, eine Folge der Spaltung im Unbewußten. Dieses Ur-Eine hat selbst kein Bewußtsein; es hat nur hellsehende Intelligenz; es ist unbewußt; und wenn man es je Gott nennen will, so ist ihm die Welt immanent. Hier liegen nun auch die Wurzeln des Pessimismus, der im nächsten Abschnitt zur Sprache kommt. Hartmann verschmäht nämlich alle Theodicee, wie die Theisten und Pantheisten; er verlegt den Ursprung des Bösen in jenes göttliche Unbewußte selbst hinein. Die Welterschöpfung ist kein Act der Liebe, sondern des dummen Willens. Aus dem Werth des Daseins und dem hier sich ergebenden Elend schließt Hartmann auf das Wesen der Welt und statuirt, dass die ganze Weltentwicklung nur dem Zwecke dient, jenen Streich wieder gut zu machen und so die Welt zu erlösen. Nicht Gott kann die Menschen erlösen, sondern die Menschen müssen sich selbst und Gott zugleich erlösen; denn wenn der Mensch sich erlöst hat (indem die Idee sich vom Willen emancipirt und ihn motivirt, wieder seinen Streich zurückzunehmen), so hat er zugleich auch jenes außerweltliche Elend aufgehoben. Das Bewußtsein ist nur geschaffen, um dem Elend ein Ende zu machen. Diese Grundlagen des Pessimismus erweitern sich im nächsten Abschnitt zu einem eigenen System desselben.

Kehren wir nun zur Weltentwicklung zurück! Wie entsteht denn nun doch die Individuation? Wie ist sie möglich trotz der Einheit des Urwesens? Sie ist möglich, weil sie nur objectiver Schein ist! Sie ist nur phänomenal, und gehört nur der Aeußerungsweise, nicht dem Wesen des Unbewußten an. Die Individuen höherer

oder niederer Ordnung sind gewollte Gedanken des Unbewussten. Individuen und Individualcharaktere entstehen durch die verschiedenen Combinationen der Thätigkeiten des Unbewussten. Individualität ist nur etwas Secundäres. Raum und Zeit sind die *media individuationis*. Schon bei den Atomen beginnt die Individuation. Diese sind einfache Willensacte des Unbewussten. Die Individuen höherer Ordnung entstehen aus einer in jedem Moment sich ändernden Combination von Willensacten des Unbewussten; insbesondere ist der Individualcharakter nichts Metaphysisches, wie bei Schopenhauer, sondern ein Product physiologischer Bedingungen.

Gegenüber dem angestrebten Monismus entsteht nun aber ein neuer Dualismus, indem dem Unbewussten die Materie, seine eigene Schöpfung, wie ein Fremdes, ein Anderes gegenüber gestellt wird; denn das Unbewusste wirkt auf die Materie ein, und diese veranlaßt besondere Eingriffe und Anstrengungen des Ersteren. Auch hier läßt sich der Monismus nicht festhalten, der durch die Mehrheit der Weltprincipien, Wille und Vorstellung, durch die Vielheit der Erscheinungen und Individuen in Raum und Zeit, und endlich durch den Gegensatz des unbewussten Geistes und der Materie, also dreifach illusorisch gemacht wird. Hartmann setzt den Pluralismus zu Gunsten des Monismus zur Seite. Ist aber die Nothwendigkeit des letzteren nicht ein Vorurtheil? Wenn die Vielheit nur ein Schein ist, wer sagt uns denn, daß wir das Recht haben, ihr Correlat, die Einheit, auf das Weltganze anzuwenden? Eine Einheit ohne Vielheit ist ebenso unmöglich, als eine Ursache ohne Wirkung. Beide sind subjective Kategorien, welche auf das reine Sein anzuwenden wir kein Recht haben; es sind nur Relationsbegriffe, die alle ihre Bedeutung verlieren, wenn sie über die Erfahrung hinaus angewendet werden.

Dieses monistisch gedachte Unbewusste hat nun auch eine Menge Eigenschaften, die zu seinem Berufe nothwendig sind, und die unwillkürlich an das siebenfältige Wesen des theistisch gedachten Gottes erinnern. Die bemerkenswertheften sind seine Unfehlbarkeit, sein intuitives Denken, seine Gedächtnislosigkeit, sein Hellsehen und seine Allmacht; es greift oft willkürlich in den Gang der Welt ein, ganz wie der theistisch gedachte Gott und vollzieht also Wunder. Es ist ein mystisch-spiritistisches Wesen. Es ist auch das unbewusste Subject aller somnambulistischen und ähn-

lichen Erscheinungen, wie Instinct, Reflexbewegung, Naturheilkraft, organisches Bilden, Entstehung der sinnlichen Wahrnehmung, mystische Eingebung, ästhetisch-geniale Production u. f. w.; es ist allgegenwärtig und allweise und seine Thätigkeit erinnert an die Providenz und Assistenz Gottes bei den geringfügigsten Kleinigkeiten;⁷⁵⁾ häufig tritt es als *deus ex machina* auf, um den Knoten der Probleme zu zerhauen.

Diese Principien führt nun Hartmann auch durch alle einzelnen Gebiete durch; überall weist er das Wirken desselben Unbewussten nach, dem, als einer Art unpersönlichen Person, alles zugeschrieben wird, was sonst keine Erklärung finden kann, oder was die Naturwissenschaft schon lange mechanisch erklärt hat, wobei Hartmann immer einen Irrthum durch einen anderen zu beweisen sucht.

Das wichtigste Gebiet, in dem nun jene Principien zur Anwendung kommen, ist die Naturphilosophie. In ihr handelt es sich zunächst um den Begriff der Materie. Hartmann löst allen Stoff in Kraft, und diese wiederum in die beiden Radicale der Welt, in Wille und Vorstellung auf; so schließt sich die materielle Welt mit der geistigen als Wesenseins zusammen. Die Zahl der Atome soll eine endliche sein; eine ganz grundlose Annahme, die Hartmann mit Dühring theilt, weil das Gegentheil ein Widerspruch sei; die Atome stehen zu einander in einem polaren Gegensatze und theilen sich in Körper- und in Aetheratome, die je eine ganz gleiche Anzahl bilden. Hartmann sucht so eine Vermittelung zwischen den entgegengesetzten Theorien herzustellen und begründet einen atomistischen Dynamismus;⁷⁶⁾ der Stoff ist also ein Dynamidensystem, ein System von atomistischen Kräften in einem gewissen Gleichgewichtszustande. Die Kraft der Atome ist unter den Oberbegriff des Willens zu subsumiren; und damit ist der radicale Unterschied zwischen Geist und Körper aufgehoben; die Atome sind Willensäußerungen des ewigen ur-einen Willens. Der Stoff »verdunstet« so in lauter Kraft. Stoff ist nur ein »instinctives Vorurtheil«; Stoff ist ein unklarer Begriff; Kraft sei dagegen viel klarer als der Stoff. Ob die Atome auch Bewußtsein haben, läßt Hartmann unentschieden.

Im Anorganischen wirken auch nach Hartmann nur Atomkräfte; und er geht also mit der Naturwissenschaft bis zum Beginn des Organischen; von hier an geht er seinen eigenen Weg und läßt

insbesondere das Gesetz der Erhaltung der Kraft auf der Seite liegen. Eine neue Stufe der Willensäußerungen des Unbewussten tritt beim Organischen ein, das sich aus dem Antagonismus der Atomkräfte nicht erklären läßt. Hartmann führt den Begriff der Lebenskraft *in optima forma* wieder ein.⁷⁷⁾ Eine Monere kann durch bloßes Spiel unorganischer Naturkräfte weder entstehen noch bestehen, ohne daß psychische Eingriffe die Art dieses Verhaltens regulirten. Die Entstehung des Organischen wurde nur ermöglicht durch einen speciellen, providentiellen Eingriff des Unbewussten; es ist eine Willensäußerung des Unbewussten in zweiter Potenz. Das Unbewusste kommt *ex coelo, ex ὐπὸς* herein, genau nach dem Recepte aller Mythologien, »durchseelt den Stoff«, und, indem es besondere, mit Kraftschöpfung aus dem Nichts verbundene Functionen auf die Atomcomplexe richtet, entsteht das Organische und damit auch das Psychische. Das Unbewusste steht also wieder der Materie dualistisch gegenüber, und mit dem Monismus ist es wieder einmal nichts. Organisches und Psychisches lassen sich nach Hartmann nicht aus den Atomen (die aber doch auch schon Wille und Vorstellung sein sollen!) ableiten.

Die Teleologie führt Hartmann bis ins Kleinlichste durch, und sucht das Einzelste, z. B. die sieben großen Systeme des menschlichen Organismus, (Blutlauf, Nerven, Fortpflanzung u. s. w.) teleologisch zu deduciren. Vermöge der All-Einheit des Unbewussten herrscht eine gegenseitige finale Zweckbeziehung aller Naturvorgänge; Hartmann durchbricht mit seinem teleologischen Princip unbedenklich das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Die zureichende Ursache der organischen, zweckmäßigen Vorgänge liegt auf geistigem Gebiet; geistige Vorgänge, die von keiner materiellen Unterlage getragen sind, sollen diese Teleologie vermitteln; ein spiritistisch gedachtes Uebernatürliches greift in die natürlichen Vorgänge bestimmend ein; während die Geschichte der Wissenschaft und aller sich an sie anschließenden, echten Philosophie darin bestand, das Uebernatürliche zu eliminiren und das Natürliche in seine Rechte einzusetzen, functionirt Hartmann den Supranaturalismus; er zerspaltet dualistisch die Natur in ein System mechanischer Kräfte und in das nach Zwecken handelnde Unbewusste. Nicht bloß bei der Entstehung des Organischen, auch bei seiner Weiterentwicklung greift beständig diese übernatürliche Hand ein. Die Seele wird fogar zur »individuellen Vorsehung« erhoben.

Die heterogensten Erscheinungen, die nur das Gemeinsame haben, daß sie noch dunkel sind, werden auf dieses unbewusste Princip reducirt; man hat das nicht mit Unrecht »Zauberei« genannt. Es ist dies ein Supranaturalismus der schlimmsten Art, weil er ebenso sehr die tieferen und werthvolleren religiösen Vorstellungen compromittirt und profanirt, als die Naturwissenschaft vergiftet und inficirt.

Hartmann, der auf diese Weise an Stelle des persönlichen Gottes der Dogmatik sein Unbewusstes setzt, erklärt sich von diesem Standpunkt aus auch gegen den Theil des Darwinismus,⁷⁸⁾ den man als die Selectionstheorie bezeichnet, während er die Descendenztheorie unbedenklich annimmt; während die erstere für die Umwandlung der Arten mechanische, natürliche Urfachen annimmt, muß bei Hartmann das Unbewusste wieder eingreifen und helfen, und zu den auxiliären Principien Darwins müssen hyperphysische Erklärungsgründe hinzutreten; so vertheidigt er auch hier den Wunderglauben gegen das exacte Wissen. Hartmann benutzt sehr geschickt die offenbaren Lücken des Darwinismus, um sein eigenes Princip geltend zu machen. Seine Polemik gegen Darwin weist recht scharfsinnig manche dunkle Punkte nach, aber seine positiven Aufstellungen gegenüber denselben sind werthlos. Das Unbewusste greift bald regulirend, bald ausgleichend, bald neu bildend in das Werden der organischen Welt ein. Das Unbewusste greift insbesondere bei dem Auftreten einer neuen Entwicklungsrichtung ein, und »benützt« den »Kampf um's Dasein« und die »zufälligen Abweichungen« zur Erreichung seiner Zwecke als Mittel, wobei jedoch Hartmann, um die Allmacht seines Unbewussten in's hellste Licht zu setzen, bemerkt, wenn das Unbewusste nur wollte, hätte es ganz gut höhere Organismen unmittelbar ohne Zwischenstufen schaffen können! Auch beim Unbewussten ist eben »kein Ding unmöglich«. Jede Entstehung einer neuen Art aus niederen setzt jedenfalls einen neuen Ansatz der Thätigkeit des Unbewussten voraus. Besonders »in der relativ so stürmischen embryonalen Entwicklung« bringt das Unbewusste seine provisorische, eingreifende Macht zur Geltung, was an die religiöse Ansicht erinnert, daß Gott über die Kinder ganz besonders wache. Das »Princip des Zufalls« erkennt Hartmann absolut nicht an, obwohl dasselbe in der Entwicklungstheorie Vieles zu erklären im Stande ist; Alles soll seinen Zweck, seine geistige Urfache haben; die Durchführung

dieser Teleologie erinnert an die schlimmsten Zeiten der Physikotheologie im vorigen Jahrhundert.

Auch das Verhältniß von Seele und Leib, also die Principien der Psychologie, werden in derselben Weise behandelt. Das All-eine Unbewusste ist gemeinsamer Träger aller Subjecte,⁷⁹⁾ und was wir Ich nennen, ist nur ein Knotenpunkt von Wirkungen und Thätigkeiten des Unbewussten; das Ich gehört, wie wir sahen, in das Gebiet des objectiven Scheines. So vertritt hier Hartmann allerdings einerseits einen Monismus und »Panpsychismus«, aber andererseits fällt er doch wieder in den Dualismus von Geist und Körper zurück, den er als überwunden proclamirte; denn er unterscheidet streng die Atomkräfte sammt den mechanischen Bewegungen von den dem Unbewussten angehörenden psychischen Actionen; »Seele,« sagt er, »ist die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten des Einen Unbewussten.« Die Vorstellung des »Selbst« als eines real existirenden Wesens ist eine Täufchung; unser gemeinsames Subject ist das Unbewusste; die psychischen Actionen denkt Hartmann ganz abgefordert von den materiellen Bewegungen; und auch ihm ist die Materie so das »caput mortuum« des Geistes, indem sie, wie schon bemerkt, allmählig unwillkürlich sich aus dem Unbewussten herauschiebt und sich ihm gegenüber stellt. Ein wesentliches und bleibendes Verdienst Hartmanns ist, daß er auf die Bedeutung der unbewussten Functionen unserer Psyche mit Energie aufmerksam gemacht hat; der Fehler ist nur, daß er diese dann wieder in dem Ursubject sammelt und auf diese Weise hypostasirt; in jenes Ursubject wird Alles »wie in eine Gasse« ohne Unterschied hineingekehrt und dasselbe auf diese Weise zum Gott aufgebläht. Das Verdienst seiner Psychologie liegt jedoch nicht in der Ausführung, nur in der Aufstellung des genannten Principes. Bei der Ausführung hat Hartmann auf die Anfänge einer wissenschaftlichen Psychologie keine Rücksicht genommen, die eben darin bestehen, daß alle psychischen Vorgänge als bloße subjectlose Functionen betrachtet werden; Hartmann aber betrachtet sie doch wieder als Functionen des absoluten Subjectes. Insbesondere macht er auf den Instinct aufmerksam und sein Verdienst in dieser Hinsicht wird eben dadurch geschmälert, daß er diesen, wie auch die anderen unbewussten Functionen, wieder einem transcendenten Subjecte zuschreibt. Mit diesem Princip glaubt er den Materialismus überwunden zu

haben; allein sein eigener Supranaturalismus leidet an demselben Fehler, wie der Materialismus, an der unberechtigten Hypostasirung und Verdichtung vorübergehender und wechselnder Functionen.

Der Begriff des Individuums ist nach Hartmann ein relativer, und ebenso der Begriff des Ich; das individuelle Ich beruht nur auf der körperlichen Zusammensetzung des Einzelwesens, jedoch liegt ihm der mehrfach genannte unbewusste Factor zu Grunde. Das eigentliche Subject aller Bewusstseine ist das All-Eine Unbewusste. Dieses metaphysische Subject ist aber nur eine moderne Auflage des »intelligiblen Charakters«, also eines senilen Gedankens des großen Königsberger Weisen, dessen epikritische Reactionsbemühungen uns so oft den Ausruf: *what a fall!* auspressen. Dieses ist nun das Eine, unbewusste Individuum, das in den einzelnen, der Erscheinungswelt angehörigen Organismen zum Bewusstsein kommt. Dieses Bewusstsein wird aus dem Unbewussten auf materiellen Reiz hin geboren. Das Bewusstsein beruht auf einer Wechselwirkung der Materie mit dem Unbewussten. Hinter dem empirischen Individuum steckt das Unbewusste als mystischer Hintergrund; die Nerven dienen jenem spiritistisch gedachten Wesen als Medium. Dasselbe zeigt seine Macht besonders in den instinctiven und in den reflectorischen Acten der Psyche.⁸⁰⁾ Allein Hartmann statuirt doch, daß die unbewussten psychischen Actionen ohne entsprechenden Kraftverbrauch vor sich gehen sollen, ohne den Aufwand einer äquivalenten, mechanischen Arbeit, durch die sie doch allein befähigt werden könnten, auch materielle Wirkungen hervorzubringen. Somit nimmt Hartmann Materie ohne Geist zwar nicht an, wohl aber Geist ohne Materie; das ist aber erklärter Spiritismus; ja sogar noch krasser, als dieser; denn die spiritischen Experimentirer nehmen doch noch wenigstens die Nothwendigkeit eines materiellen Fluidums oder der medianimischen Vermittelung an; es ist eben auch hier, wie überall: die großen Spiritisten werden gefeiert, die kleinen werden verlacht. Auch seine berühmte Stupefactions- und Oppositionstheorie, wornach das Bewusstsein erwachen soll an einem Gegensatz des Willens gegen materielle Einwirkungen, beruht auf demselben Dualismus, den Hartmann überwunden zu haben behauptet.⁸¹⁾ Er denkt gar nicht daran, daß außer dem Materialismus und Dualismus noch eine dritte Ansicht möglich und auch schon da gewesen sei, nämlich die, welche Spinoza und Kant vertraten und der wir auch bei Lange begegnen werden.

Dies sind die hauptsächlichsten Consequenzen, die Hartmann aus seinen allgemeinen Principien zieht, zu denen noch die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit hinzutritt; das Unsterblichkeitsproblem findet jedoch heutzutage bei weitem nicht mehr dasselbe allseitige Interesse, noch erregt es so harte Kämpfe und Controversen, wie früher; auch bei Lange und Dühring tritt es vollständig in den Hintergrund und theilt dieses Schicksal mit den ästhetischen, den streng religions-philosophischen, ja theilweise auch den moralischen Problemen, z. B. dem Freiheitsproblem. Die letzteren finden fast nur noch Beachtung, insofern sie mit den socialen Fragen zusammenhängen, die nebst den naturphilosophischen und anthropologischen jetzt *en vogue* sind. Im Ganzen genommen ist sein System ein Idealismus, wie dieser seinem Begriffe nach sein soll. Denn als das Wesen der Welt gilt ein unbewusster Geist, aus dessen monistischem Schooß alles Einzelne entspringt. Die Namen: Panpsychismus (Panlogismus), transcendentaler Realismus beziehen sich nur auf einzelne Punkte des Systems. Wie der Hartmann'sche monistische Idealismus bald in platonischen Dualismus, bald in vulgären Theismus umschlägt, so der Dühring'sche monistische Realismus ebenfalls bald in platonischen Dualismus, bald in den gewöhnlichen Materialismus. Wir wenden uns hiemit zu Dührings System.

Die Metaphysik sucht nach Dühring die Elemente des Seins, und indem sie sich auf die Logik stützt, findet sie die allgemeinen Schemata des Seins. Da der Verstand, als die höchste Form des Bewusstseins von Leben und Welt, die letzte normgebende Macht ist, so hat nur er das Recht, die letzten Principien des Seins zu bestimmen. Die Logik, so fanden wir in der Erkenntnistheorie, spielt eine doppelte Rolle. Sie bestimmt nicht nur die allgemeinen formalen Gesetze des Denkens, sondern die Hauptformen der Logik erhalten auch für alle Wirklichkeit und deren Formen eine maassgebende Bedeutung. Metaphysik ist eine Anwendung der logischen Grundsätze auf das Ganze der Dinge. Sie hat erstens die Grundbegriffe, durch welche die Welt mit ihrer Verfassung zu denken sei, festzustellen, also die allgemeinsten und elementarsten Begriffe der Weltauffassung, und sodann die specielleren metaphysischen Anwendungen der logischen Gesichtspunkte, also die allgemeinen logischen Eigenschaften des Seins. Daher nennt er sie auch: »Weltschematik«. Das erste Schema, der erste Elementar-

begriff ist der der Einzigkeit. In dem Satze: »das Allumfassende Sein ist einzig« ist der Monismus als Princip präcis und prägnant ausgesprochen. Die Welt ist ein »Etwas, worin Alles zu einer Einheit vereinigt ist«. Dieser »untheilbare Weltbegriff des Univerfums« entspringt zwar aus der Zusammenfassung aller Dinge in der Einheit unseres Denkens, ist aber doch auch unabhängig von allem Bewußtsein und eine objective Thatfache. Diese Einheit der Welt ist eine doppelte; sie ist einzig nach aussen, denn sie ist Alles und ist Eins, und einheitlich nach innen, denn gemeinsame Grundgestalten durchziehen ihren ganzen mannigfaltigen Inhalt; zu bemerken ist, daß das Sein nur seiner Existenz nach ewig und unendlich ist; seinen Zuständen nach hat es einmal sich zu entwickeln angefangen; die regressive Unendlichkeit ist logisch unmöglich.

Seitdem der Weltprocess begonnen hat, ist das univervelle Sein in steter, Neues producirender, nicht bloß kreislaufartiger Veränderung. Dieser Veränderung liegen beharrliche Elemente zu Grunde. Die Veränderung ist nicht bloß ein oberflächliches Spiel am Sein; sie ist real, nicht phänomenal. Dem Sein überhaupt kommt also nicht das Attribut der Unveränderlichkeit zu. Das Sein überhaupt im weitesten Begriff ist, wie es nur im bedingten Sinne homogen ist, so auch nur im bedingten Sinne unveränderlich. Unveränderlich sind nur die Beharrungselemente des univervellen Seins, es selbst ist in stetiger Veränderung begriffen. Jene Elemente bleiben in jedem Augenblick, wie sie im vorhergehenden waren und das reale Sein hat also eine unendliche Gegenwart; aber im Grunde des Seins sind auch die Dispositionen zu radicalen Veränderungen angelegt; und in diesem Sinne ist das univervelle Sein veränderlich. Veränderung und Beharrung sind die correlaten Principien des Seins. Den beharrenden Elementen und der sich stets gleich bleibenden Produktionskraft, der beharrenden Anlage zu allen Differenzen und Veränderungen tritt die Gesamtheit der Entwicklung als gleichberechtigter Theil des Univerfums gegenüber. Das univervelle Sein ist der gemeinsame Oberbegriff beider und umfaßt nicht nur, wie man gewöhnlich bestimmt, die beharrenden Elemente, sondern auch die Totalität der Entwicklung in Natur und Geschichte; im Begriffe des univervellen Seins schaut der Philosoph Alles zusammen und zerlegt es sodann in seine Elemente und findet darin einerseits beharrende Theile, andererseits Veränderungen, die an jenen beharrenden Theilen geschehen. Die Theilung des Seins in einen

beharrenden Theil und in einen sich verändernden Theil gehört zu den Elementarbegriffen der Weltauffassung.

Dühring warnt ausdrücklich davor, die Veränderung gegenüber der Beharrung zu vernachlässigen; was wir univervelles Sein oder Welt nennen, schließt das wechselnde Spiel der Veränderung in sich ein. Gegenüber dem Eleatischen Idealismus behauptet Dühring energisch die Realität der Veränderung; denn bei ihr ist der eigentliche Kern der Dinge betheiligt. Das sich selbst Gleiche schließt die Veränderung nicht aus, sondern ein.

Dieser Monismus wird aber eclatant gesprengt durch ein mytisch gedachtes, dualistisches Element, das Dühring unter verschiedenen Namen einführt und mit der Materie unter die beharrlichen Elemente aufnimmt, und das er »die Allgemeinheiten oder ruhenden Gattungen« nennt, die ein besonderes »schaffendes Element« darstellen. Diese Arten oder Differenzen bilden eine Art Uebergang von den Beharrungselementen zu der Veränderung. Absolut beharrlich sind nur die einfachen und letzten Unterschiede in den Elementen; dagegen sind die Arten als ursprüngliche Differenzen anzusehen, die an dem Fluß der Veränderungen theilnehmen und in diesem durch Hinzufügung specieller Eigenschaften eine ganze Reihe von Metamorphosen durchmachen. Diese zusammenbestehenden Gattungseinheiten, die bei der Kritik des Darwinismus noch eine erhebliche Rolle spielen werden, lassen sich bildlich wie ursprüngliche Raumfiguren vorstellen, die verschiedene Formen durchlaufen; sie schliessen ein Element der verändernden Differenz ein, indem sie eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in einer einfachen Einheit zusammenhalten und das Heraustreten ihrer Anlagen in der Zeit regeln. Sie sind zu unterscheiden von den allgemeinen, aber auch beharrlichen allgemeinen Verknüpfungsgesetzen der Dinge, die die Ursächlichkeit in Form einer Regel des Entstehens ausdrücken. Beide Allgemeinheiten aber, sowohl die allgemeinen Gattungsformen, als die allgemeinen Successionsformen oder Gesetze gehören zu den beharrlichen und daher auch ursprünglichen Weltalementen, und schliessen eine regulirende Action der Gleichförmigkeiten des Werdens und des Geschehens ein. Es ist das jedoch nichts als eine versteckte Einführung der Form im Gegensatz zum Stoff, welch letzterer für Dühring eigentlich das allein Reale repräsentirt. Es ist dies eine Art »typischer Ideen«, deren Aufstellung zeigt, wie wenig es dem monistischen Princip gelingt,

sich allein geltend zu machen. Beide Elemente, die Materie und diese Formen, über deren Existenzweise aber Dühring sich ganz unklar ausspricht, sind urfachlos, wie das univervelle Sein selbst. Es gab einen Zeitpunkt, wo die Veränderung angefangen hat, wo ein unerklärter Anstofs diese ruhig neben einander liegenden Elemente der Welt zum Proceß erweckte; also ist der Weltproceß endlich, wie auch das räumliche Ganze der Welt endlich sein soll.

Die Entwicklung besteht darin, daß jene ruhenden Gattungen und ursprünglichen, beharrlichen Weltalemente, also die Atome, durch allgemeine Gesetze der Abfolge, durch die ebenfalls den beharrlichen Elementen zuzählenden allgemeinen Entwicklungsformen der Veränderung und Ausgestaltung unterworfen werden. Aus den materiellen Elementen kann also Dühring die ganze Fülle der Welt und ihrer Entwicklung nicht ableiten, und so sieht er sich gezwungen, als dieses zweite Element jene Allgemeinheiten, die wieder theils allgemeine Gesetze, theils allgemeine Gattungen, jene — Normen der Abfolge des Geschehens, diese — Formen der äußeren Gestaltung und Umwandlung sind, in die Weltalemente einzufügen und dadurch den proclamirten Monismus wieder stillschweigend zu revociren. — Als Elementarbegriffe der Weltauffassung ergaben sich also die Einheit und Einzigkeit des Seins und seine Begrenztheit, sowie Beharrung und Veränderung als zusammengehörige Elemente des Seins.

Die Welt hat eine innere Logik; damit will aber Dühring weder einen Hylozoismus noch einen Pantheismus begründen; man könnte es eher Panlogismus nennen; den subjectiv-logischen Formen entsprechen objectiv-logische Weltverhältnisse, aber ohne einen Anflug von Innerlichkeit. Diese logischen Eigenschaften des Seins sind neben den Elementarbegriffen der Weltauffassung die Grundgestalten des univervellen Seins. Diese objectiven Weltverhältnisse sind aber nicht etwa unberechtigte Hypothesirungen unserer logischen Formen und subjectiven Normen, sondern im Gegentheil, unsere logischen Formen und Normen sind nur subjective Ausläufer und ideelle Gegenbilder derjenigen realen Mächte, die alle Denkgesetze produciren. Diese logischen Elemente des Seins sind vor Allem die Identität und der Ausschluss logischen Widerspruches, aber nicht des antagonistischen Widerstreites; denn der letztere ist Bedingung der Entwicklung; sodann die Nothwendigkeit einer durchgängigen systematischen causalen Be-

gründung im Sein und einer universonellen Gefetzmäßigkeit. Dagegen ist der alte metaphyfishe Satz »von dem zureichenden Grunde des Seins« falsch; denn die Kette der urfächlichen Verknüpfung fetzt letzte und absolute Elemente voraus, bei denen die Frage nach dem Warum verstummt. Dies find die letzten Nothwendigkeiten des Seins. Die unendliche Causalitätsreihe ist falsch; die Causalität bricht also nicht nur zeitlich, sondern auch logisch ab; bei den letzten dinglichen Substanzen kann nicht nach einem Grund des Seins gefragt werden. Die Nothwendigkeit und Unableitbarkeit des Seins, seiner Elemente und Gefetze ist das Höchste und Letzte, wozu wir in einer rationalen Weltanschauung gelangen können. Auf diese primitive Nothwendigkeit ist die Causalität nicht anwendbar. Es gibt nur Gründe des Geschehens, der Veränderung, nicht des Seins und der Identität. Dagegen ist die logische Idee einer Systematik auf das Sein anwendbar. Das mannigfach verzweigte Sein hat eine systematische Universalgestalt. Dies ist jedoch nur ein anderer Ausdruck für einen harmonischen Weltplan; und so ist auch hier ein ideales Element, das den realistischen Monismus auffallend durchbricht. Diese Idee der Systematik des Seins, nach der die Weltgestaltung sich vollzieht, ist das einzige, gewissermaßen religiöse Moment in diesem verstandesmäßigen System; sie bildet für Dühring eine Art religiösen Cultus und an sie knüpft sich die Idee der Ethik an; denn der Mensch hat die Pflicht, sich dieser universonellen Systematik anzuschließen und sich ihr einzufügen. Und wenn Dühring weiterhin sagt, daß die Natur ihr System nach einem inneren, logischen Zusammenhang durchführt, ja daß sie gewisse Tendenzen zu realisieren weifs, so nähert sich Dühring damit dem Naturalismus oder Hylozoismus eines Bruno, der doch wieder aus einem Panlogismus ein Pantheismus zu werden beginnt. Andererseits soll aber doch auch die Natur als ein System mechanischer Kräfte identisch sein mit dem universonellen Seinsbegriff, und wie Hartmann fetzt auch er im Verlaufe der Darstellung den Begriff der Natur an die Stelle des universonellen Weltprincipes. Die Natur ist das selbstgenügsame Ganze, das aufser sich keine Voraussetzungen hat und keines anderen Seins zur vermeintlichen Ergänzung bedarf. Unter die Natur im weitesten Sinn ist auch die Innerlichkeit bewußter Wesen und die Geschichte des Menschenreiches zu rechnen. Natur ist der unverkürzte Inhalt aller Wirklichkeit und der Träger aller Möglichkeiten. Die Natur

als ein System von Dingen und Vorgängen, Gegenständen und Zuständen ist einzig; und ihre Einheitlichkeit kann — und dieses Zuständnis Dührings ist bemerkenswerth — weder durch einen einzelnen besonderen Verstandesbegriff, noch durch eine Vielheit solcher Begriffe zutreffend gedacht werden. Die Naturtotalität soll alles Sein erschöpfen, so daß Dühring stets zwischen materialistischem Monismus und einem unklaren Dualismus hin und her schwankt; die heterogenen Weltelemente sind nur lose in dem vagen Oberbegriff des universonellen Seins vereinigt.

Wie das Hartmann'sche System, ist auch das Dührings ein in sich relativ vollständiger Gedankenkreis; aus den allgemeinen Principien wachsen organisch die Consequenzen heraus.

Auch hier betrachten wir nur die Naturphilosophie und die Principien der Psychologie. In jener ist Dühring ebenso sehr Vertreter der mechanischen Theorie, wie Hartmann der dynamischen. Er verwirft in der Naturphilosophie ebenso sehr den Mysticismus als den Positivismus; die Naturphilosophie hat es mit den letzten Nothwendigkeiten zu thun. Bemerkenswerth ist das von Dühring aufgestellte »Gesetz der bestimmten Anzahl«, das besagt, daß Zahl und Größe in jeder Hinsicht nur endlich zu fetzen sind, weil sonst der Widerspruch der abgezählten Unzahl oder der vollendeten Unendlichkeit, wie Dühring in Uebereinstimmung mit Hartmann behauptet, eintreten würde: so die Anzahl der Weltkörper, die Anzahl der Atome, die Größe der Zeit und ihrer Perioden, des Raumes, so auch die Theilbarkeit der Atome; überall kommen wir auf erste Glieder oder letzte Elemente, über die hinauszugehen nicht mehr möglich ist. Ueberall verfolgt Dühring die seines Erachtens falschen »Unendlichkeitsvorstellungen«. Vertritt Hartmann im Problem der Materie einen atomistischen Dynamismus, so Dühring eine mechanische Atomistik. Es gibt nur Atome, mechanische Kraft und leeren Raum; dieser leere Raum ist für das Dasein der Kräfte nicht geringfügiger als das Dasein der Materie selbst, der räumliche Abstand ist Ausdruck eines mechanischen Verhältnisses; somit wird der Sinnenschein und die Thatfache bloß stoßender Kräfte für das allein Reale erklärt. Die Materie ist für den Philosophen — denn der philosophische Begriff der Materie ist zu unterscheiden von den specialistischen Auffassungen desselben — nach Dühring der Träger aller Wirklichkeit, der »letzte Halt alles Seins« ja, das absolute Sein. Sie ist der sich selbst gleiche Träger

aller Veränderungen, aller körperlichen und geistigen Affectionen, und als solcher ist sie der vollen, beharrenden Realität gleichzusetzen. Sie repräsentirt einschliesslich ihrer Kraftzustände die volle Wirklichkeit. Die mechanischen Kräfte, die eine bestimmte, unveränderliche Grösse repräsentiren, sind nicht ihre Componenten, wie bei Hartmann, sondern ihre Zustände. Die Atome haben in jeder Beziehung als Letztes zu gelten. Die Grundgesetze des Universums theilen sich in Beharrungs- und in Entwicklungsgesetze; jene beherrschen vor allem die unorganische, diese die organische Welt. Alle Entwicklung lässt sich nur an dem Leitfaden der Stetigkeit begreifen. Die Stetigkeit insbesondere ermöglicht es, eine räthelhafte und namentlich an ihren Endpunkten wüthgeartete Vorstellung des Universums zu vermeiden. — Dühring nimmt also einen ursprünglichen Ruhestand des Seins an und hat nun die Aufgabe, aus ihm die thatfächliche Bewegung zu erklären. Der Process der Differenzenbildung aus dem Sichselbstgleichen begann erst vor einer bestimmten, wenn auch nicht angebbaren Zeit. Wie ist der Uebergang — so spitzt sich die Frage am schärfsten zu — aus dem Identischen ins Verschiedene zu denken? Wie ist das Herausreten des rythmischen Wechselspiels der Vorgänge aus einem sich selbst gleichen Urzustande zu erklären? Dühring leugnet die Unendlichkeit, um dem unbequemen Idealismus zu entgehen; aber er verwickelt sich in unentwirrbare Aporieen und Antinomien. Er sucht vergeblich nach einem Uebergangsprincip; er macht allerlei Versuche und kommt endlich auf den verwerflichen Ausweg, zu behaupten, dass die Mechanik der Zukunft schon noch einmal das Princip finden werde, um den Uebergang eines ruhenden Systems in die Bewegung zu erklären. Diese Annahme — freilich ein *asylum ignorantiae* — ist nothwendig, um zu erklären, wie das veränderungslose, keine zeitliche Häufung von Verschiedenheiten einschliessende Sein zum ruhelosen Process der Bewegung und Entwicklung übergehe. Wie bei Hartmann soll ein absoluter »Urzufall« die Entstehung der Welt verursachen, nur dass der Idealist ein psychisches Princip (das unmotivirte, zufällige Auftauchen des Willens), der Realist ein mechanisches Princip (den zufälligen Anfang der Bewegung) dazu nöthig findet: die Dogmatisten kreuzen sich immer wieder von Zeit zu Zeit auf ihrem verbotenen Wege. Dühring opfert die factischen, naturgesetzlichen Verhältnisse, er opfert die Gesetze der Logik auf dem Altar des Systems.

Anfangszustand der Welt soll weder statisch noch dynamisch sein; etwas Positives soll sich nicht über ihn ausfragen lassen; und alle diese Unglaubwürdigkeiten, die ebenso ein *asylum ignorantiae* sind, wie der Hartmann'sche Urzufall, will uns der berühmte Verfasser der »Kritischen Geschichte der Principien der Mechanik« zumuthen, weil die retrograde Unendlichkeitsvorstellung den Widerspruch der abgezählten unendlichen Zahlenreihe einschliesse; allein es ist eben eine unberechtigte Uebertragung und Anwendung des Begriffes der Zahl, wenn man diese auf das Absolute anwendet, da sie doch nur auf das Relative gemünzt ist. Wenn wir unsere für den alltäglichen, praktischen Hausbedarf eingerichtete Logik auf das unendliche, d. h. das absolute Sein anwenden, gerathen wir allerdings in Widersprüche; allein daraus ergibt sich nur die Lehre, dass jene Logik nicht für das absolute Sein passe, nicht aber, dass man versuchen müsse, die Unendlichkeit in das Prokrustesbett der menschlich-subjectiven Logik einzwängen zu wollen.⁸²⁾ Statt dessen folgert Dühring — allerdings ganz in Uebereinstimmung mit seiner in der Erkenntnistheorie behaupteten objectiven Gültigkeit der subjectiven Logik, der subjectiven Kategorien, — da hier Mechanik und Logik in Widerspruch gerathen, müsse die erstere Unrecht haben, anstatt sich zu fragen, ob er denn nicht eine Anwendung der logischen Kategorien auf ein heterogenes Gebiet versuche. Dies rächt sich denn auch dadurch, dass Dühring an diesem Punkte eine schwankende, schlecht durch Machtsprüche verdeckte Unsicherheit zeigt. Im Uebrigen soll die Entwicklung langsam, stetig, ohne Katastrophen vor sich gegangen sein, indem sie eine Reihe von Epochen verschiedener Aggregation durchlief, und der nächste Zustand auf den der Ruhe war der Zustand der universellen Diffusion (im Sinne von Kant und Laplace). Indessen schmuggelt Dühring auch hier teleologische Erwägungen ein, ein Beweis, wie wenig eine mechanistische Weltvorstellung haltbar ist, und zugleich eine Folge seiner erkenntnistheoretischen Willkürlichkeit.

So gestaltet sich das Bild der unorganischen Natur; diese beruht insbesondere auf der Beharrung des Grössenbestandes der mechanischen Kraft, des Quantum der Materie, sowie endlich auf der noch nicht berührten Beharrung der chemischen Elemente, die auch letzte und nicht weiter erklärbare Glieder der Causalität sind. Das Universum ist ein fast an einen Organismus erinnernder, systematisch-logischer Mechanismus, ein Zugeständniss an die Teleo-

logie, das in seiner Art ebenso inconsequent ist, wie das Zugeständnis Hartmanns an die mechanische Theorie, indem dieser im Univerſum als folchem nur rein mechanische Kräfte walten läßt.

Bei dem Uebergang von der unorganischen zur organischen Welt zeigt sich nun die Sprengung des Monismus und Materialismus eclatant; Dühring sieht sich gezwungen, teleologischen Elementen Eingang zu gewähren. Einmal benennt er die Entwicklung eine steigende Vervollkommnung und sagt selbst, daß man hiezu des Begriffes des Zweckes nicht entbehren könne, der ja auch durchaus kein Bewußtsein der Natur voraussetze; aber eine Ausmerzung des Zweckbegriffes sei ein gegen die Elemente des Verstandes selbst gerichteter Scepticismus. Andererseits sagt er, der Zweck aller kosmischen Einrichtungen könne nur die Empfindung, das Leben sein, womit er wiederum ein teleologisches Moment einführt; jenes — der Entwicklungsfortschritt — ist ein formelles, dieses — der Trieb zum Leben — ein materielles Zweckmoment; jenes stammt aus Hegel, dieses aus Schopenhauer; und die Bemerkung, eine durchgängig bewußtlose Welt wäre eine thörichte Halbheit und so zu sagen eine Schaubühne ohne Spieler und ohne Zuschauer, verräth eine teleologische Ader, die schlecht in das materialistisch angelegte System hereinpassen will. Aber unter dem vagen Begriff des univervellen Seins hat der Philosoph die zwei heterogenen Elemente des ideellen und des materiellen Seins oberflächlich vereinigt. Beide Punkte beweisen, daß es ihm nicht gelungen ist, sein monistisches Programm zu erfüllen; er sieht sich gezwungen, hintend rein ideelle Momente anzuerkennen, die nach seinen mechanischen Principien doch unmöglich sind; immer wieder springt der alte Dualismus heraus.⁸³⁾

Dühring huldigt, wie Hartmann, wohl der Descendenztheorie, aber wie jener, so hat auch er an der Begründung der Selectionstheorie sehr viel, freilich gerade das Entgegengesetzte als Hartmann, auszufetzen. Er verwirft das Axiom, daß Alles, was sich ähnlich ist oder einen gemeinfamen Typus zeigt, auch individuell von einem einzigen Wesen abstammen müsse. Er behauptet die ursprünglich selbständige Nebenordnung gleichartiger Naturproductionen ohne Abstammungsvermittlung, d. h. er geht von Darwin auf Lamarck zurück. Sein Haupteinwand bezieht sich auf den mystischen Begriff der Metamorphose, den er durch den der Composition, der Zusammenſetzung einfacher Gattungselemente

ersetzen will. Nicht durch eine unklare Verwandlung, sondern durch Zusammenſetzung elementarer Theile ging die Höherbildung der Arten vor sich. Wie er sich freilich diese Composition einfacher, animaler Theile denkt, bleibt vollständig unklar. Ferner bekämpft er den »Kampf ums Dasein« und will an Stelle dieses negativen, brutalen und auch in der Sociologie und wahrscheinlich um dieser willen auch hier bekämpften Principes die Wirkung der positiven, gefelligen Neigungen setzen und noch dazu ein, freilich erst zu entdeckendes Princip der selbständigen Veränderung hinzufügen, das als lebensschaffendes Princip im Grunde der Dinge angelegt sei. Seine Compositionstheorie läßt sich im Gegensatz zur organischen Entwicklungstheorie eine mechanische Entwicklungstheorie nennen; es macht sich bei ihm das Bestreben geltend, die ganze Organismenlehre noch mechanischer und atomistischer zu machen als bisher. Hartmann sucht den Darwinismus seinem System durch Einfügung teleologischer und mystischer Principien »anzupassen«, Dühring durch Einfügung materialistischer; aber indem der letztere diese ganze organische Höherbildung doch dem Zwecke immer höherer Vervollkommnung des Lebens dienen läßt, verfällt er ebenso sehr dem inconsequentesten Dualismus, wie seinerseits Hartmann. Ein zweites, seinem eigenen mechanistischen Princip widerstrebendes Element ist aber die Annahme ursprünglich verschiedener Typen oder Species, die als schaffende Allgemeinheiten vorgestellt werden und die mit jenen dualistischen Elementen identisch sind, welche wir schon oben gerügt haben. Und wie sehr diese Idee ursprünglicher Typen, die zu den Beharrungselementen gerechnet werden, sein Denken beeinflusst, zeigt Dühring nicht nur an diesem Punkte, wo er zwar mit Recht auf die in dem Begriff der Entwicklung liegenden Gefahren und mystischen Emanationsvorstellungen hinweist, andererseits aber doch ursprüngliche typische Bestandtheile annimmt, die mit den Allgemeinbegriffen der Species eine gefährliche Verwandtschaft zeigen, sondern auch noch in der Bekämpfung eines anderen modernen Gesetzes, das eine totale Revolution des naturphilosophischen Denkens hervorgebracht hat. Auch das Gesetz der aequivalenten Transformation der Kräfte und ihrer durchgängigen Correlation resp. Identität findet in Dühring einen Gegner, indem er auch hier ursprüngliche Typen und Formen anzunehmen geneigt ist. Hier wie dort widerspricht aber diese Polemik gegen diese moderne Naturphilosophie seinem sonstigen

Materialismus und verräth Platonische Tendenzen, die wir schon oben hervorgehoben haben.⁸⁴⁾ Beidemale soll sich das rationelle Problem nicht auf die Umwandlung der Kräfte oder Arten, sondern auf die Vereinigung specifischer und typischer Bestandtheile beziehen. Der Philosoph denkt eben, sein System monistisch zu machen; aber die Thatfachen lenken ihn immer wieder zum Dualismus zurück.

Wie die Naturphilosophie Dührings das reine Gegentheil der Hartmann'schen ist, so auch seine Psychologie. Er leugnet zwar auch zunächst die Möglichkeit eines Universalbewusstseins, wie Hartmann; denn das Bewusstsein, das nur ein flüchtiger Vorgang ist, braucht eine Differenz zu seiner Entstehung und relative Vereinzelung- und Verästelung der Elemente. Aber das Hartmann'sche Unbewusste ist nichtsdestoweniger ein gemeinsames Subject, das aber Dühring eben leugnet. Ohne Gegenpiel der mechanischen Bewegungen gibt es keine Empfindung; die universelle Zusammenfassung der Welt steht nicht vollendet in einem einzigen Subjecte da; jedes Einzel-Ich ist eine Welt für sich und der Ausdruck einer bestimmten Situation, in welcher sich das Sein in einer seiner Thatfachen und in einem seiner Verhältnisse befindet. Ein übergreifendes, actuelles Bewusstsein des Universums an sich selbst ist eine Chimäre. Aber doch sind die objectiven Vorgänge, die dem Bewusstsein werden zu Grunde liegen, in einer solchen universellen Gemeinschaft mit den allgemeinen kosmischen Principien, dass das vereinzelte Bewusstsein alles das leistet, was man rationeller Weise von einem Universalbewusstsein nur irgend verlangen kann. Aus der mechanischen Bewegung und aus »dunkeln Antrieben« blitzt das Licht des Bewusstseins auf. Die Empfindung als Empfindung tritt erst durch die Differenz des Antagonismus mechanischer Kräfte ins Leben, die es möglich macht, das Objective als solches von einem rein subjectiven Innewerden der Zustände eines Wesens zu unterscheiden. Also auch bei Dühring, wie bei Hartmann ist es ein Antagonismus kämpfender Kräfte, aus dem das Bewusstsein hervorspringen soll, nur dass dieser — Wille und Vorstellung, jener — mechanische Bewegungsvorgänge für diesen elementaren Antagonismus verwendet. Allein in jenen ist das Bewusstsein *implicit* schon enthalten und also nicht erklärt, und aus diesen kann nie und nimmer das begrifflich *toto coelo*-verschiedene Subjective *explicit* und abgeleitet werden. Hartmann escamotirt zuerst das Bewusstsein in die dasselbe constituirenden Factoren hinein und so hat er es leicht daraus ab-

zuleiten; Dühring lässt das Bewusstsein ohne weitere Vermittelung aus dem Mechanismus hervorspringen, ohne logisch genügende Componenten desselben anzugeben. Es gibt daher auch kein individuell-substantielles Seelenwesen; »Seele« ist nur eine »grammatische Substantivierung«, ein »grober Irrthum«. Die Subjectivität ist nichts Selbständiges; sie ist auf Grundlage der übrigen Natur ein »causales Gebilde zweiter Ordnung«.

Die Bewusstseinsvorgänge und die Einheit des Bewusstseins brauchen »keinen besonderen Götzen«, um die Ersteren zu tragen und um das Letztere zusammenzuhalten; scheinbar stimmt auch hierin Dühring mit Hartmann überein; der Letztere leugnet ja auch die Realität des Einzel-Ich; aber er macht doch wieder zum Subject des Einzelbewusstseins das All-Eine Unbewusste; allein die Einheit des Bewusstseins, das individuelle Ich lässt sich ebenfowenig aus der metaphysischen Alleinheit des Unbewussten und dessen Wechselwirkung mit physiologischen Vorgängen, als mit Dühring aus diesen letzteren allein ableiten. Sowohl das Psychische als solches, als auch sein hervorragendstes Merkmal, die innere, individuelle Einheit sind unerklärbar und die Dogmatiker versuchen vergebens aus ihren Principien dieselben zu erklären, denn der Eine nimmt das zu Erklärende schon in die Urfachen auf und der Andere nimmt Urfachen an, aus denen jene Erscheinungen sich nimmermehr erklären lassen.

Zu bemerken ist hiebei noch, dass Dühring, der in so mancher Beziehung sich an die *Philosophie positive* anschliesst, so auch in der Annahme der »hierarchischen Gliederung und Abstufung der Dinge«, d. h. dass das Höhere die niederen Stufen in sich vereinige, doch gegenüber der Comte'schen Leugnung der Möglichkeit der Psychologie und gegenüber der Reduction der letzteren auf die Physiologie eine besondere Theorie der Elemente des Bewusstseins für unbedingt berechtigt erklärt und auch in kurzen Umrissen eine solche zu geben versucht.

Dühring huldigt also hier einem krassen Materialismus. Ausserdem erfahren wir über das Verhältniss des Psychischen zum Physischen gar nichts Näheres. Allein sowohl der Hartmann'sche Spiritualismus, als der Dühring'sche Materialismus widersprechen dem Grundpfeiler der Naturwissenschaft, dem Gesetz der Erhaltung der Kraft; Beide lassen ja das Psychische hineingreifen in das Physische als coordinirte Ursache, der Spiritualist, indem er das Psychische äusserlich zum Physischen hinzukommen lässt, der

Materialist, weil er Physisches und Psychisches in Einen Topf wirft. Beide lassen Physisches und Psychisches gegenseitig aufeinander einwirken, reihen das Psychische in die physikalische Causalkette ein, und widersprechen so dem genannten Gesetz, das allem Materialismus und Spiritualismus zumal ein Ende macht und nur Eine Consequenz übrig läßt, und diese hat Lange gezogen.

Confrontiren wir noch einmal in einer übersichtlichen Recapitulation Hartmann und Dühring, so ergeben sich theils Analogieen, theils Differenzen, die beide uns überraschen. Beide, ausgehend von der Identität des Denkens und Seins, statuiren eine absolute Ursubstanz, jener nennt sie das »Unbewusste«, dieser das »universelle Sein«; der Idealist versteht darunter näher aber ein psychisches Wesen, der Realist die ganz gemeine Materie. Beide entwickeln dabei eine höchst unklare Ontologie; Hartmann spricht vom Ueberseienden, Reinsienden, Sub- und Existirenden, Dühring faßt unter dem vagen Begriffe des Seins alles Beliebige zusammen. Die Einheit des Unbewussten und die Einheit des univervellen Seins umfaßt Gegensätze, die nur scheinbar in jenen Oberbegriffen veröhnt sind. Verliert doch auch thatsächlich im Laufe der Systeme jener Einheitsbegriff seine Bedeutung, durch den das Aufeinanderwirken der ideellen und der reellen Elemente der Welt nicht plausibler gemacht wird und der nur hervortritt und seine mangelhafte Rolle spielen muß, wenn im Verlaufe der systematischen Entwicklung der prätendirte Monismus sich in einen Dualismus spaltet oder in einen Pluralismus zerbröckelt. Die ausgesprochene Tendenz Beider zum Monismus darf uns über ihren thatsächlichen Dualismus nicht täuschen; denn im Verlauf der Entwicklung des Systems macht sich dasjenige Princip wieder geltend, das jeder am Anfang vernachlässigt hat, bei Hartmann das materielle, bei Dühring das ideelle. Bei Hartmann ist hiebei zu bemerken, daß sich ihm allmählig der Gegensatz von Wille und Idee verschiebt in den von Materie und Geist, wie andererseits der Dühring'sche Gegensatz der formenden Typen und der letzten Stoffelemente sich verschiebt in den Gegensatz von Geist und Materie. Den Eintritt dieses Dualismus haben wir schon oben verfolgt. Unvermittelt stehen die dualistischen, polaren Principien sich bei Beiden gegenüber; der alte Platonische Gegensatz der Welt des Ideellen, des Logischen und der Welt des Materiellen, des Unlogischen macht sich ganz entschieden geltend, sobald man

nur auf den Sinn, nicht auf den Wortlaut sieht. Zu bemerken ist hiebei, daß Hartmann das ideelle Princip mehr als Weltseele (im Sinne Schellings), Dühring dasselbe mehr als Weltvernunft (im Sinne Hegels) bestimmt, so daß man das System des Ersteren füglich Panpsychismus, das des Letzteren Panlogismus bezeichnen kann; doch gehen ja die *Psyche* und der *Logos*, die beidemal dem Stoff gegenüberstehen, ineinander über; es nennt ja auch Hartmann seine Weltseele das Logische; jedenfalls aber haben diese Beiden das gemeinsame, daß sie in ihrem Schooß die ewigen, prästabiliten Formen und Typen der Welt bergen, daß in ihnen die Welt *idealiter* schon enthalten ist, eine Idee, welche bei Hartmann direct von der Annahme einer vorweltlichen Ideenwelt in Gott bei Schelling in dessen spätester Periode herrührt; nur ist es dann bei Hartmann der Wille, bei Dühring die materielle Bewegung, welche jene Formen und Typen, die wie mathematische Figuren oder Schemata gedacht sind, realisirt. Beide machen diesen univervellen *Logos* zum Gegenstand einer Art religiösen Cultus, freilich der tiefinnig-poetische Hartmann viel mehr als der scharfsinnig-nüchterne Dühring. Beide statuiren eine innere Logik des Seins, die bei beiden in der Conception eines univervellen Weltplanes ihre Spitze hat; und bei Beiden erscheint dieser Weltplan teleologisch als Ausfluß eines verborgenen, obersten Wesens, das mystisch und dunkel hinter dem Vorhang steht. Die Weltentwicklung erweist sich bei Beiden als zweckmäßig und so blicken wir bei Beiden, freilich vergeblich, nach einem Princip, das diese Zweckmäßigkeit so angeordnet habe. Die Uebereinstimmung der beiden Dogmatiker zeigt sich noch auffallender bei der Schöpfung der Welt; die Welt soll durch einen »Urzufall« aus einem absoluten, (freilich sehr zweifelhaften) Ruhezustand in Bewegung und Proceß übergehen; das Reale, (d. h. die Materie oder der Wille) beginnt eben plötzlich sich zu regen. Beide haben dazu denselben geheimen, erkenntniß-theoretischen Grund, da das Zugeständniß der Unendlichkeit des Weltprocesses sie dem Idealismus in die Arme werfen würde, wie schon Aristoteles (Met. II, 2.) einseh, indem er sagt, daß, wenn es keine erste Ursache gebe, es überhaupt keine Ursache geben könne. Beide benützen zu dem freilich verfehlten Beweise ihrer Behauptung jedoch denselben logischen Grund, eine abgezählte Unendlichkeit wäre ein Widerspruch, ein Einwand, der sich uns nicht als stichhaltig erwiesen hat; außer-

dem hat jeder noch einen teleologischen Beweis; Hartmann einen pessimistischen, indem die Welt angefangen haben müsse, um auch einmal wieder aufhören zu können, was doch zur Aufhebung des Elends nothwendig sei; Dühring einen optimistischen, da, wie im individuellen Leben Geburt und Tod, so auch im Dasein überhaupt Anfang und Ende den Reiz des Lebens ausmachen, während der bloße Kreislauf keinen Genuß des Weltprocesses ermögliche. Freilich ist dabei *implicite* an ein gemeinschaftliches Weltbewußtsein, an ein univerelles Weltsubject gedacht, welches im Weltprocess einen Selbstgenuß findet, ähnlich, wie ja auch die Hartmann'schen Lehren ein Wesen voraussetzen, das die ganze Qual des Weltprocesses zugleich in sich vereinigt; bei beiden klingt diese Idee des gemeinschaftlichen Weltsubjectes stark durch, das dort den Genuß, hier die Qual des Weltprocesses in seinem Bewußtsein vereinigt. Damit hängt zusammen die beiderseitige Behauptung der Endlichkeit der Causalreihe, des Raumes, der Atome; was die Unendlichkeit des Weltprocesses nach vorne betrifft, so verneint sie Hartmann aus dem oben genannten pessimistischen Grunde, während Dühring sie für möglich hält. Sollte jedoch diese Weltperiode auch ablaufen, so weiß Dühring seine Leser damit zu trösten, daß ja dann doch wieder eine Wiederholung des Lebensspieles möglich sein müsse, so gut es einmal angefangen habe; denn wenn auch an und für sich ein sich selbst gleicher Zustand der Materie ebensowohl am Horizont der Zukunft den Untergang, als am Horizont der Vergangenheit den Aufgang des dazwischen liegenden Wechselspiels des Weltprocesses verbrämen könne, so könne ja doch höchstens durch das Aufhören des Weltprocesses ein Zustand geschaffen werden, dem die innere Anlage zu neuen Wandlungen möglicherweise ebenso innewohnen könne, wie dem ursprünglich sich selbst gleichen Verhalten der Materie, während Hartmann — charakteristisch genug — seine Leser, welche die Furcht hegen, es könnte dieser jämmerliche Weltprocess noch einmal beginnen, indem der »Wille« noch einmal »auftauche«, damit tröstet, das sei höchst unwahrscheinlich. Dieser letztgenannte Gegensatz ist so auffallend, daß er fast an eine bewusste Absichtlichkeit streift; und doch liegen diese Gegensätze so nothwendig in den beiderseitigen Systemen angelegt, die eine diametrale, polare Differenz zeigen, daß wir diese Gegensätze ebenso natürlich finden müssen, wie andere, die uns noch im nächsten Abschnitt beschäf-

tigen werden. Daß außerdem diese Gegensätze keineswegs bloß individuelle, persönliche sind, sondern culturhistorische und der Ausdruck entgegengesetzter geistiger Strömungen der Jetztzeit, davon werden wir am Schlusse noch zu sprechen haben. Einen ähnlichen auffallenden Punkt will ich hiebei nicht übergehen. Während bei Beiden das eigentlich Reale, das einmal der Wille, das anderemal die Materie plötzlich sich zu regen beginnt und so den Weltprocess einleitet und verurfacht, so ist es auch beidemal das dem Realen gegenüberstehende Logische, das denselben beendet und zum Aufhören bringt. Denn bei Hartmann geschieht das, indem das Logische sich vom Willen losreißt und ihn dazu motivirt, sich selbst zu verschlingen. Bei Dühring dagegen tritt der Endzustand ein, wenn »die logische Weltchematik ausgespielt habe.«

Gehen wir von dieser Betrachtung des Anfanges und Endes der Welt zu ihrem inneren Gehalt, so macht sich hier sofort die fundamentale, in der Erkenntnistheorie angelegte Differenz geltend, daß für Hartmann alle Vielheit nur objectiver Schein ist, für Dühring aber etwas Reales. Allein dieser Unterschied modificirt sich doch dahin, daß auch für Dühring der Rest aller Veränderung und Vielheit immer wieder die gleiche beharrende Substanz nämlich die Materie ist, während Hartmann das beharrende Element das »Unbewusste« nennt und diese beiden sind, unberührt vom Spiel der Veränderung, rein zeitlos. Bei beiden ist doch die Vielheit eigentlich dasselbe; für Dühring ist sie ebenfugot Schein, wie für Hartmann real: denn bei Dühring spielt die Individualität auch keine Rolle; das Individuum ist nur eine vorübergehende Complexion von Elementen; also ist die individuelle Vielheit nur eine Art Schein; und bei Hartmann, der die Vielheit ohnedies objectiven Schein nennt, ist ja schon die Vielheit der Principien, der Dualismus, und die Vielheit der Functionen des Unbewussten, die Raum und Zeit erfordern, ein Beweis der vollen Objectivität; so daß man also für Beide denselben Terminus: »objectiver Schein« gebrauchen kann. Das Absolute, für Dühring die Materie, für Hartmann das Unbewusste, bleibt von der Veränderung unberührt. — Des Verhältnisses in der Naturphilosophie kam schon zur Sprache; interessant sind hier wie auch sonst die Gegenbewegungen, welche die beiden Dogmatiker machen, indem sich Hartmann bald einem materialistischen, Dühring bald einem idealistischen Standpunkt nähert und indem jeder die psychologische Nothigung, ab-

gefchehen von dem logifchen Zwange fühlt, dem gegnerifchen Princip Zugeftändniffe zu machen. Interessant ift, dafs Hartmann der Natur, die er mit dem Unbewufsten, dem papiftifch und theiftifch gedachten Weltgrund identificirt, Infallibilität zufchreibt und in allen ihren Functionen Zweck, Abficht, höchfte Weisheit findet, während Dühring, der fich auch nicht einmal vor der Autorität der Natur beugt, ihr Fehlbarkeit und Unzweckmäfsigkeiten, (allerdings neben vielem Zweckmäfsigen) vorwirft. Beide unterfchieben anthropomorphiftifch der Natur Tendenzen, ohne die Confequenz zu ziehen, zu diefem Zwecke auch ein hinter der Natur ftehendes, geiftigvernünftiges, perfönliches Wefen anzunehmen. An Stelle einer Perfon fetzt Hartmann das unperfönliche, aber concret gedachte Unbewufste, das freilich oft genug bald an einen perfönlichen Gott, bald an einen Dämon oder Geift erinnert, Dühring aber die abstracte Vorftellung einer fystematifchen Logik der Dinge, die aber dafür auch völlig unbegründet in der Luft fchwebt. Hartmann fällt in den Animismus, Dühring in den Hylozoismus zurück, und die Teleologie des Erfteren ift ein entschiedener Rückfchritt hinter Schopenhauer, der ein gefchworener Gegner der vulgären Teleologie war; freilich ift nicht zu leugnen, dafs die Teleologie eigentlich eine naheliegende Confequenz feines Systemes war, die er felbft aus Oppofition gegen die Religion und gegen andere Systeme nicht in dem Mafse zog, wie fie fein »Fortbildner« Hartmann nunmehr gezogen hat. — Beide folgen dem verdächtigen Erkenntnifsinstrument der Analogie, über deffen Anwendung keine exacte Regeln aufzustellen find; Hartmann in einer mehr krankhaften, Dühring in einer mehr nüchternen Weife. Wenn Beide den Menschen, *refp.* das in ihm erreichte Bewufstfein als letztes Ziel der Weltentwicklung hinftehen, fo befteht hiebei der Unterfchied, dafs Hartmann dafür den peffimiftifchen Grund hat, es fei fo gefchehen, um durch das Bewufstfein die Welterlösung vom Uebel zu ermöglichen, Dühring den optimiftifchen, dafs ohne empfindende Menschen die fo zweckmäfsig eingerichtete Welt eine Schau- bühne ohne Spieler und Zuschauer wäre. Während Hartmann das Organifche nur unter specieller Aufficht und Einwirkung des Unbewufsten entftehen läßt, hält fich Dühring in diefem Punkte ftreng an die Naturwiffenfchaft, jedoch nicht ganz ohne teleologifche Anwandlungen. Auf die von ganz entgegengesetzten Motiven ausgehende gemeinfame Bekämpfung der Selectionstheorie und ihre

Erfetzung einerfeits durch ein teleologifches, andererseits durch ein rein mechanifches Princip wurde fchon aufmerkfam gemacht; es ift das natürlich, da Hartmann die Lebenskraft und den Vitalismus wieder einführen will, deren letzte Reste Dühring zu vernichten fucht, obwohl die Annahme der typifchen und fchaffenden Kräfte wieder eine verftecte Einführung der Lebenskraft involvirt. Ein Punkt, der fowohl für diefe Frage nach der Lebenskraft, als für das Verhältnifs von Leib und Seele (in Bezug auf welches die beiden Dogmatiker gemeinfam das Gefetz der Erhaltung der Kraft nicht respectiren, wie fchon bemerkt wurde) wichtig ift, ift die Frage nach der Exiftenz der Pflanzenfeele, eine Frage, die neueftens wieder aufgetaucht ift. Hartmann, im Anfnchlufs an Fechners »Nanna«, behauptet fie mit derfelben Hartnäckigkeit, mit der fie Dühring leugnet. Natürlich! Jener, der ein befonderes pſychifches Princip aufgefteht hat, aus dem ohne mechanifchen Kraftverbrauch immer neue pſychifche Kraft entfteht, braucht mit dem Seelifchen nicht fo zu fparsen, wie Dühring, der das Seelifche oder die empfindende Animalität nur erft auf einem gewiffen Punkte fich aus der materiellen Bewegung umfetzen läßt, ohne freilich eine fafsbare Formel für das Verhältnifs des Pſychifchen und Phyfifchen aufzuftehen.

So gelangen Beide von dem gleichen erkenntnifstheoretifchen Principe aus — der Identität des Denkens und Seins und mit demfelben Erkenntnifsinstrument der Analogie — zu fo ganz verfchiedenen Refultaten, deren Differenz fich bis in die feinfte Veräftelungen des Systems hineinzieht, nicht aber, ohne fich häufig, wie alle Extreme, zu berühren und wie alle fcharf gefchliffenen Spitzen leicht umzubiegen. Denn Beide vertreten die extremen Richtungen nicht nur des modernen Denkens, fondern des menfchlichen Denkens überhaupt. Als Dogmatiker huldigen fie dem gemeinfamen Vorurtheil, der menfchliche Geift fei befähigt, alle Widerfprüche der Welt, des Lebens und des Denkens zu löfen. Diefes Vorurtheil abgeftreift zu haben, ift das Hauptverdienft Lange's, zu deffen Philofophie wir nun übergehen.

Hier ift nun vor Allem im Auge zu behalten, dafs Lange, gemäfs feiner Erkenntnifstheorie keineswegs eine gefchloffene Weltanfchauung geben kann, fondern, möchte ich fagen, nur eine Art Regulativ, eine Anweifung, wie man fich feine Weltanfchauung bilden oder nicht bilden, wie man diefelbe betrachten

oder nicht betrachten, welchen Erkenntnißwerth und welche praktische Bedeutung man ihr zuschreiben soll. Er gibt, möchte ich sagen, nur eine Theorie der Weltanschauung, eine Methodologie derselben, kein eigenes System. Er stellt den Gesichtspunkt auf, unter dem jede Philosophie zu betrachten ist, nämlich den »des Ideales«, unter dem eben jede Philosophie als Dichtung, nicht als Wahrheit erscheint; was also für den Dogmatiker bewiesenes Dogma ist, das ist dem Kriticiſten unbeweisbare Dichtung. Eine systematisch-geschlossene Weltansicht im Sinne eines Hartmann oder Dühring hält Lange eben gerade für unmöglich, ohne der Erfahrung oder der Logik zu widersprechen. Er hält es für unmöglich, gleichsam alle Brüche auf Einen Generalnenner zu bringen. Die Widersprüche bleiben. Also würde man sich — und darauf immer wieder hinzuweisen ist sehr nöthig — sehr getäuscht finden, wenn man bei Lange eine geschlossene Weltansicht vermuthen wollte, die sich nur so ohne Weiteres auf dem Präsentirteller anbieten ließe. Lange verweist einfach einerseits auf die negativen Ergebnisse der Erkenntnistheorie; andererseits besteht sein einziger positiver Rath in der Anweisung, man solle sich zwar eine Welt der Ideen erbauen, aber in dieser Welt der Ideen eben nichts weiter erblicken als subjective Gestaltungen ohne jeglichen Erkenntnißwerth, wenn auch von der weittragendsten praktischen Bedeutung. Es ist eben einmal factisch unmöglich, die Welt befriedigend und zugleich wissenschaftlich zu erklären und sie insbesondere aus Einem Weltprincip abzuleiten.

Das Resultat der Erkenntnistheorie Langes haben wir schon gezogen: alle unsere Erfahrung ist das Product unserer Organisation, unserer Anlage mit einem unbekanntem Factor; alles unser Denken bewegt sich in subjectiven Formen, deren objective Gültigkeit niemals zu constatiren ist. Von einer Identität des Wahrnehmens und Seins, des Denkens und Seins ist schon gar keine Rede; im Gegentheil — diese stehen stets im klaffendsten Widerspruch; daher verwirft natürlich Lange die blühende Metaphysik eines Dühring oder gar eines Hartmann, die mit dem Anspruch auf Wahrheit auftretend die erscheinende Wirklichkeit verfälscht, ohne dafür ideell und ethisch einen genügenden Ersatz zu bieten. Wir können das Wahre, die Realität nicht erfahren, vielleicht nur bildlich-symbolisch ahnen, jedenfalls bewegen sich all unsere Vorstellungen darüber in subjectiven Kategorien, deren An-

wendung auf ein von uns unabhängiges Sein an den erkenntnistheoretischen Grenzen keine Schranke findet. Aber so wenig wir uns durch das theoretische Zugeständniß, daß die ganze Außenwelt nur äußere Vorstellung sei, in der praktischen Beziehung zu der letzteren stören lassen, so wenig verlieren unsere Ideale, trotzdem wir das theoretische Zugeständniß ihrer bloßen Subjectivität machen, an praktischer und sittlicher Bedeutung. Letzterer Satz leitet schon den sogenannten »Standpunkt des Ideals« ein.

Metaphysik als »Kritik der Begriffe« aufgefaßt, kann immer nur das negative und sceptische Resultat geben, daß Erkenntniß unmöglich sei und daß der menschliche Geist sich stets in einem Zauberkreis herumdrehe, den zu durchbrechen an sich unmöglich sei. Metaphysik im Sinne Kants hebt sich selbst auf. Andererseits aber erkennt Lange den metaphysischen Trieb im Menschen an; der Mensch bedarf der Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Ideenwelt. Und diese Einsicht stammt offenbar aus dem Gang der nachkantischen Philosophie. Der metaphysische Trieb, wie ihn Schopenhauer nennt, ist ein Naturtrieb, den niemand ausrotten kann und darf; vermöge dieses Triebes wird der Mensch es stets versuchen, die Schranken des Erkennens zu durchbrechen und schimmernde Systeme einer vermeintlichen Erkenntniß des absoluten Wesens der Dinge in die Luft hinein zu bauen. In dieser psychologisch vertieften Erkenntniß der organischen Nothwendigkeit des metaphysischen Triebes liegt ein Hauptfortschritt Langes über Kant hinaus. So haben wir also die Antinomie, daß Metaphysik zwar unmöglich, aber andererseits doch unentbehrlich sei. Lange löst diese Antinomie, indem er, der Forschung gebend, was der Forschung ist, der Dichtung, was der Dichtung ist, eine Diagonale zieht zwischen jenen entgegengesetzten Principien, zwischen den Ansprüchen der Erfahrung und der Wirklichkeit und zwischen dem Recht des metaphysischen Triebes, zwischen Forschung und Dichtung, zwischen Kritik und Poesie, und darauf hinweist, dem metaphysischen Drange zu folgen, aber sich doch stets bewußt zu bleiben, daß er nur zu Dichtung, nie zu Wahrheit führen kann. Die Metaphysik ist eine Dichtung mit Begriffen und in Begriffen. Er rettet die Metaphysik, indem er sie in das Gebiet der Dichtung versetzt, eine Rettung, die freilich dem dogmatisch angelegten Gemüthe sonderbar und

beängstigend erscheinen mag. Demnach ist die Berechtigung der Metaphysik vor allem eine subjective, die nicht durch den Nachweis ihrer objectiven Werthlosigkeit aufgehoben ist, und beruht auf der Existenz des speculativ-synthetischen Grundtriebes des Menschengeistes. Dieselbe Erkenntnistheorie, die uns lehrt, das alle Metaphysik als Erkenntniss unmöglich ist, gibt uns auch den zweiten Satz, das sie als Dichtung unentbehrlich sei. Als Dichtung basirt sie auf dem schon mehrfach berührten synthetischen Drang der Seele, der als Einheitstrieb in der Poesie, Kunst und Religion schöpferisch thätig ist. Was unserer Erkenntniss verlagt ist, muß der geniale Drang schaffen; aber die Erfassung des Absoluten ist stets nur eine relative, während die Forschung im Relativen vermöge ihrer Methode absolut ist. In dieser scharfen und glücklich gewählten Formel ist Langes Anschauung prägnant ausgesprochen.

Wenn es einmal, sagt Lange, allgemein zugegeben ist, das wir über den letzten Grund aller Dinge Nichts wissen können, dann wird man sich auch entschließen, den Bautrieb der Speculation unter die Kunsttriebe zu zählen; und dann wird man darin einig sein — in diesem Punkte über Kant hinausgehend, — das der Einheitstrieb der Vernunft stets zur Dichtung führt, die der Wissenschaft nur indirect zu Gute kommt. Diese schöpferische Gestaltungskraft des Menschen, das sicherst erkannte apriorische Element unseres Geistes, ist der in Allem wirkende Trieb, das gegebene Mannigfaltige zur Einheit zu bringen und Harmonie in der Erscheinung zu schaffen.

Dieser synthetische Factor, der die subjective Berechtigung der Metaphysik enthält, ist schon in den Sinneserscheinungen, und in der Logik wirksam; der Trieb erweitert sich zum Freiheitsdrang der Phantasie, der in der Dichtung der Poesie den Boden der Wirklichkeit ganz verläßt, den er in der Dichtung der Metaphysik noch streifen muß. So ist Metaphysik im Gegensatz zu Dichtung und Kunst, welche die Wirklichkeit mit genialer Willkür frei umdichtet, ein unruhiges Oscilliren zwischen der Wirklichkeit, an die sie sich doch anschließen soll, und mit der sie der Menschengeist niemals befriedigen kann, und zwischen der Idealwelt, die aber an jedem Punkte der Wirklichkeit nicht nur nicht zu entsprechen, sondern geradezu schroff zu widersprechen droht. Das Kunstwerk des religiösen Mythos, und die har-

monisch vollendete Weltanschauung stehen in Einer Linie als Producte der schöpferischen Phantasie, die zu der Wissenschaft weder im Verhältniss der Beiordnung, noch der Ueberordnung, noch auch der Unterordnung stehen. In der Zusammenstellung der Metaphysik mit der Kunst und Religion erblickt Lange das eigentliche Ergebniss seiner Untersuchungen und die Aufgabe der Zukunft. Die Ideen der Metaphysik sind falsch und werthlos, sobald man sie mit dem Mafstab der Erkenntniss mißt; sie haben aber den unberechenbaren Werth aller idealen Gebilde des Menschen, sobald man sie als solche betrachtet, und in ihnen daher nur ein Symbol und Bild der Wahrheit sieht.

Die objective Berechtigung der Metaphysik beruht auf der Erkenntniss, das unsere Wirklichkeit keine absolute Wirklichkeit ist, sondern nur Erscheinung. Daher kann uns Niemand wehren, über die wahren Dinge an sich zu — phantafiren, so lange wir nur uns bewußt bleiben, das diese Phantasieen eben sind, was ihr Name befagt.

Gestützt auf diese objective und subjective Berechtigung macht nun Lange den »Schritt zum Ideal«. Wir müssen unsere Weltanschauung als subjectives Ideal gelten lassen; was sie theoretisch verliert, soll sie ethisch und ästhetisch gewinnen. Die Welt der Ideale ist eben deshalb eine solche, weil ihr keine irgendwie nachweisbare Realität entspricht. Sie ist ein psychologisch leicht erklärbares Product unserer Phantasie, daher subjectiv; aber sie ist Ideal, weil wir ästhetische Befriedigung und ethische Erhebung aus ihr schöpfen. Die Kritik kann uns nur die Glaubwürdigkeit, nicht aber den Werth der Ideale nehmen. Die Ideen und Ideale sind nie im empirischen Sinne wahr, sondern sie haben eine höhere Wahrheit als Symbole und in ihrer Eigenschaft, eben Ideale zu sein. Es ist ein Mißverständniss, wenn man für die idealen, synthetischen Phantasieen Realität und objective Gültigkeit verlangt; ihr hoher und ewiger Werth beruht gerade umgekehrt auf ihrem Mangel an empirischer Realität. Lange's Anschauung gipfelt also in dem paradoxen Satz, das man eine Weltanschauung (oder Religion) wohl haben soll und kann, aber nicht theoretisch an sie glaube, sondern sich nur praktisch, ästhetisch und ethisch von ihr beeinflussen lasse. Das Ideale verliert durch seine Nicht-Existenz nichts. Die harmonische Weltanschauung hat unschätzbaren subjectiven Werth, wenn ihr auch alle objective

Gültigkeit abzufprechen ist. Die empirische und die intelligible Welt sind beide wahr und stehen darum in ewigem Widerspruch. Man hüte sich, den missverständlichen Ausdruck der »doppelten Buchführung« darauf anzuwenden; denn es handelt sich nicht darum, im idealen Gebiet einstweilen das als wahr gelten zu lassen, was den unklaren Gefühlen am meisten zufagt, im Gegentheil im idealen Gebiete der Philosophie und Religion ist nichts wahr im gewöhnlichen Sinne, aber alles wahr im ungewöhnlichen, bildlichen Sinne.

Von diesem Standpunkt aus überschaut nun Lange Materialismus und Idealismus. Das Wahre an jenem, die stricte Durchführung des Causalitätsprincipes durch die Welt der Erscheinung, die rationale Naturbetrachtung und die strenge und principielle Ausschließung alles Wunderbaren und Uebernatürlichen aus der Natur der Dinge vertheidigt er energisch; aber mit derselben Energie verwirft er auch das Falsche des Materialismus, den Stoff zum Princip alles Seienden zu erheben, der doch nur ein Product unserer Organisation ist. Der Materialismus allein bringt in einer Weise, die allen anderen Systemen verfatgt bleibt, Ordnung und Zusammenhang in die sinnliche Welt und hat daher das Recht, auch den Menschen mit all seinen Handlungen als Spezialfall der allgemeinen Naturgesetze zu betrachten. Für die Naturwissenschaften muß das Axiom der begreiflichen Urfachen unter Beseitigung aller unklaren Annahmen von Kräften, die aus bloßen Begriffen abgeleitet werden, der leitende Gesichtspunkt bleiben. Aber zwischen dieser empirischen Betrachtung des Menschen und seinem idealen Bewußtsein bleibt eine ewige Kluft befestigt. Zwischen der Welt der sinnlichen Erscheinung als einem geschlossenen Ring mechanischer Verursachung und der intelligibeln und idealen Welt bleibt ein ewiger Widerspruch, den Lange keineswegs zu verbergen bestrebt ist. Mit dem naiven Glauben an die sinnliche Wirklichkeit fällt jeder Zauber des Materialismus und steigt die Macht der Ideale, die aber in dem Augenblick in Nichts zerstäubt, in dem man ihre objective Realität behauptet. Damit wendet sich Lange gegen den Idealismus; sein Wahres ist die Tendenz, gegenüber der Sinnenwelt eine Ideenwelt zu errichten, aber sein Falsches ist, ihre objective Realität zu behaupten; weder der Materialismus darf seinen Stoff, noch der Idealismus sein Ideales für objective Wirklichkeit ausgeben; beides hat nur subjective Gültigkeit. Das Wirkliche aber bleibt uns ewig unerkennbar. Die

intelligible Welt ist nur der allgemeine Begriff der jenseits der Erfahrung liegenden Natur der Dinge. Der Fehler Kants war, daß er bei dieser negativen Erkenntnis nicht stehen blieb, sondern für die Ideenwelt objective Gültigkeit beanspruchte. Durch seine Lehre vom »intelligiblen Charakter« geräth das »Ding an sich« in eine zweideutige Stellung zur Wirklichkeit und so construiert Kant ein Wissen, das doch nach seinen eigenen Voraussetzungen nicht Wissen genannt werden darf. Er verfiel in den Fehler, den schon Plato beging, nicht einsehen zu wollen, daß die intelligible Welt nur eine Welt der Dichtung ist und daß gerade darauf ihr Werth und ihre Würde beruht. Die Ideenwelt, die Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinn, in dem sie hier genommen ist, ist aber kein Spiel der Phantasie, sondern der aus dem Innersten des Menschen, aus den tiefsten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Quell alles Hohen und Heiligen. Der Widerspruch aber zwischen Ideal und Leben ist nicht zu vermeiden. Die gemeine Wirklichkeit ist nicht zu verfühnen mit der Ideenwelt, der symbolischen Vertreterin der postulirten und geahnten absoluten Wirklichkeit. Sowie wir aber der Ideenwelt objective Existenz zuschreiben, sinkt ihr Werth, verschwindet ihre Geltung und erleichtert der Adel unserer auf sie gegründeten Handlungen. Wer sich verführen läßt, seinen subjectiven Gebilden objective Existenz zu vindiciren, verfälscht die Wissenschaft und Wirklichkeit und entadelt den Werth des Idealen, das nur Werth hat, weil es nie und nirgends als objective Realität existirt.

So vollzieht sich hier vor unserem geistigen Auge der Sieg des Genius, der Sieg des Geistes über die gemeine, materielle Wirklichkeit, und diese grofsartige Resignation ist erhabener, als jene von Schopenhauer geschilderte Verneinung des Willens zum Leben. Stolz verzichtet hier der Mensch auf die Wirklichkeit, wegwerfend die gemeinen Vorurtheile und Irrthümer seines Geschlechtes; stolz verzichtet er auf die Wahrheit seiner Ideen und findet in seiner Brust allein die Welt, die er hinter der Wirklichkeit wähnte.

Jede Weltanschauung soll die Wirklichkeit ideell ergänzen; daher darf das Ergänzungsstück der gegebenen Wirklichkeit nicht total widersprechen, und die erste Regel heist daher für den Philosophen, sich zwar über die Wirklichkeit hinauszuschwingen, aber doch nicht ins Phantastische zu gerathen; nichtsdestoweniger aber soll er doch seine Weltanschauung nur (oder vielmehr er darf sie

fogar) als ideales Kunstwerk betrachten, ohne sie als den Ausdruck der wahren Verhältnisse und letzten Gründe des Seins anzusehen. So verlangt Lange einerseits den vollen, männlichen Sinn für die Wirklichkeit und andererseits Verständniß und Begeisterung für das Ideale und Intelligible. Nur so betrachtet kann ein Weltbild auch seine andere Hauptaufgabe erfüllen: den Menschen ethisch zu erheben. Die Ideenwelt und ihre Sicherheit beruht auf ihrer größeren Werthschätzung. Die Methaphysik soll nicht nach dem Sein selbst suchen, nicht mit den Wissenschaften der Wirklichkeit an Sicherheit wetteifern, sondern die Welt des Seienden mit der Welt der Werthe in Verbindung bringen, d. h. sie soll den Menschen ethisch über sich selbst hinausheben, ohne aber dadurch größeren Anspruch auf objective Gültigkeit zu gewinnen. Somit kann man auf dem »Standpunkt des Ideals« nur eine negative Veröhnung zwischen Forschung und Dichtung herstellen, und den Widerspruch zwischen Vernunft und Verstand nur unschädlich machen, aber nicht aufheben. Nur so lassen sich beide berechtigten Richtungen befriedigen und in Einem und demselben Menschen, wie in der Gesellschaft vereinigen, wenn auch nur Wenige zu dieser Erhebung über die gemeinen Vorurtheile im Stande sein mögen; aber nur auf diese Weise genügt man den höheren Ansprüchen auf volle und echte Menschlichkeit. Die Erkenntniß des subjectiven Ursprunges sowohl der Causalität und des Stoffes, als der Teleologie und Idee ermöglicht allein dieses Wunder der Veröhnung. Ohne der Ideenwelt Realität im gemeinen Sinn zuzuschreiben, versetze man sich mit Schiller, dem begeisterten Kantianer, in dieselbe hinein mit freiem Geisteschwung, als in die wahre Heimath der Geister, in das Gedankenland der freien, ewigen, göttlichen Schönheit, um aus ihr ästhetische Befriedigung zu trinken, und ethische Kraft zu schöpfen. Es gehört, sagt Lange in prophetischem Tone, zu den Kernwahrheiten der neuen Periode der Menschheit, daß man die Speculation nicht, wie Comte wollte, abschaffe, wohl aber, daß man ihr ein für allemal ihren Platz anweise, daß man wisse, was sie für das Wissen leisten kann und was nicht! Die Speculation gibt in der Ideenwelt keine Erkenntniß, sondern eine Fiction, eine Dichtung, aber von unberechenbarem, praktischem Werthe. Wir müssen die ungeheure Lücke in unserem Wissen ausfüllen und decken durch ideale, ethische Principien. Alle Philosophie ist Dichtung, auch der Materialismus;

ist dies erkannt, so wird man es für gerathener finden, lieber mit der Vernunft, als bloß nach Andeutung der Sinne, wie jener, zu dichten; und mit dieser Bemerkung macht Lange schon einen Uebergang zu materiellen Aufstellungen; er weist auf den kritischen Idealismus hin, der mit der unbekanntem Wahrheit enger zusammenhängt, als der Materialismus. Die specielle Ausgestaltung der Ideenwelt überläßt jedoch Lange dem Privatbelieben des Einzelnen. Je ethischer und ästhetischer die Wirkung dieses idealistischen Weltbildes ist, desto besser ist es; im Uebrigen kann man seine Ausgestaltung in keiner allgemein gültigen Form vorschreiben.

Weitere formelle Regeln oder weitere materielle Bestimmungen gibt Lange nicht; diese genügen, um Jedem klar zu machen, was er von seiner eigenen Weltanschauung, wie von jeder anderen zu halten und zu erwarten habe. Es fragt sich nun, wie gestalten sich auf diesem allgemeinen und principiellen Standpunkt die Specialgebiete, zunächst die Naturphilosophie und dann überhaupt weiterhin das Weltbild? Einige der hierher gehörigen Fragen, Bedeutung und Verhältniß von Kraft und Stoff, von Mechanismus und Teleologie, wurden schon besprochen; denn alle naturphilosophischen Probleme sind in letzter Linie erkenntnistheoretische Probleme; natürlich, da die Grenzen des Naturerkennens mit denen alles Erkennens zusammenfallen. Am Ende aller dieser Fragen steht ein unübersteigliches transcendentes Hinderniß. Die naturwissenschaftliche Behandlung gibt den Causalzusammenhang des Geschehens, aber sie vermag weder Atom und Kraft, noch Empfindung und Bewußtsein zu erklären. Soweit als die echt naturwissenschaftliche Erklärung berechtigt ist, soweit ist es auch die materialistische. Aber die empirische Realität der Welt der Atome und Bewegungen läßt sich sehr gut mit ihrer transcendentalen Idealität vereinigen. Hinter aller Natur steckt vielleicht das eigentliche Sein, das auch der Grund alles Ppsychischen ist. Jedenfalls aber ist die Welt der Atome nicht die »eigentliche Heimath des Geistes«. Die Welt der natürlichen Erscheinung ist ein in sich abgeschlossener Kreis, eine Kette, in die ohne Gefahr gänzlicher Zerrüttung keine fremden Glieder eingeschaltet werden dürfen; aber sie weist doch über sich selbst hinaus.

Kraft und Stoff sind zwei, von verschiedenen Standpunkten aus aufgenommene Abstractionen der Dinge; »Stoff« bezeichnet den unbegreiflichen und unbegriffenen Rest unserer Analyse. Wir

werden immer sicherer in der Kenntniss der Beziehungen der Dinge und immer unsicherer über das Subject dieser Beziehungen. Die philosophischen Fragen nach der Constitution der Materie sind unlösbar, weil sie ins Unendliche führen.

Das Atom, die nothwendige Grundlage aller Naturwissenschaft, ist nur eine Schöpfung des Ich. In der Atomistik selbst liegt das Princip, das die Materie und damit den Materialismus auflöst. Wir können von Stoff und Kraft nur eine erkenntnistheoretische Definition geben, denn wir haben es bei diesen Fragen nur mit den nothwendigen Bedingungen unserer Erkenntniss zu thun, nicht mit dem, was die Dinge etwa an sich selbst und ohne Beziehung zu unserer Erkenntniss sein mögen. Man geräth mit dem Atomproblem, gerade so wie mit Raum, Zeit, Bewegung auf den Unendlichkeitsproceß, der immer ein sicheres Anzeichen davon ist, daß unsere Erkenntniss hier an ihrer Grenze angekommen sei. Stoff ist eine Hypostase, zu der wir keine objective Berechtigung nachweisen können, und doch können wir ihn auch nicht entbehren, da wir einen Träger der Eigenschaften bedürfen. Damit sind wir aber an den Grenzen des Naturerkennens angelangt und sehen ein, daß sowohl Kraft als Stoff nur provisorische Hilfsausdrücke sind. Wir finden also sicheren Boden nur in den Relationen; dagegen über das absolute Wesen der Materie können wir nichts ausagen; soweit es sich nun aber um die Relationen zwischen den Erscheinungen handelt, geht echter Idealismus Hand in Hand mit den Naturwissenschaften und verwirft mit diesen z. B. die übernatürliche Deutung der Erzeugung. Was aber das Absolute selbst betrifft, so ist alles darüber Gesagte reine Phantasie und der Schluß auf seine Existenz selbst ist ein rein subjectiver Act, für dessen reale Gültigkeit wir keine Bürgschaft haben.

Dieselbe Methode befolgt Lange auch bei den kosmologischen Fragen; auch hier läuft die Analyse in Unendlichkeiten aus, ein sicheres Anzeichen, daß hier wieder definitive Grenzen unseres Wissens zu constatiren sind; das ist sowohl rückwärts als vorwärts, sowohl bei der Frage nach dem Anfang als nach dem Ende des Weltprocesses der Fall; denn nach rückwärts gibt uns die Kant-Laplace'sche Theorie, die einzige wissenschaftliche Hypothese hierüber, keinen Aufschluß über den Anfang der Bewegung; und nach vorwärts vermag uns die Mechanik nichts Sicheres über das Ende des Sonnensystems, geschweige denn des

Weltprocesses zu geben. Besonders scharf verfolgt Lange hier diejenigen Versuche, welche da, wo das mechanische Wissen aufhört, mit ihren anthropomorphistischen und teleologischen Phantasmen (wie Hartmann und Dühring) einsetzen, anstatt sich ein für allemal bei diesen Grenzen zu beruhigen.

Dieselbe erkenntnistheoretische Methode, die auf dem kritischen Standpunkt als die allein mögliche erscheint, befolgt Lange auch in der Frage nach der Urzeugung; hat sie factisch stattgefunden, so kann sie die Wissenschaft nach dem Axiom der Begreiflichkeit der Welt nur als Naturvorgang betrachten, bei dem von einem übernatürlichen Schöpfungsact, der dazu nothwendig gewesen wäre, keine Rede sein kann, obgleich es dem Idealisten unbenommen bleibt, sie nebenbei als Ausfluß göttlicher Weisheit zu bewundern. Hat sie nicht stattgefunden und war das Leben von jeher da, so geräth die Frage nur in die »gute Gesellschaft der anderen transcendenten Fragen«, die in Unendlichkeits-Antinomien auslaufen.

Auch bei der Frage nach dem Wesen und der Entwicklung der organischen Welt und nach einem eventuell darin zur Wirkung kommenden teleologischen Princip leistet dieselbe erkenntnistheoretische Methode die besten Dienste, wie bei der Frage nach dem Ursprung des Organischen. Die bisherige Form der Teleologie scheint Lange nicht haltbar zu sein, da sie zu sehr anthropomorphistisch war; ihre Elimination und die Anschauung der Welt unter dem Begriff einer inneren Einheit verdanken wir Darwin. Die bisherige Teleologie nahm an, daß die Natur nach Analogie des menschlichen Vernunftgebrauches zweckmäßig verfare; heutzutage ist festgestellt, daß ihr Verfahren mit menschlicher Zweckmäßigkeit keine Aehnlichkeit hat. Ihre Mittel sind die niedrigsten, welche wir kennen; sie gebraucht vor Allem den Zufall als Vermittler, im Gegensatz zu der menschlich berechnenden Intelligenz. Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlschlagen des Begonnenen ist die Regel, und die sogenannte »naturgemäße« Entwicklung ist auch in der Natur (nicht nur in der Menschenwelt) ein Specialfall unter Tausenden. Der Zufall ist ein mächtiger Factor in der Entwicklung der Organismen, (Zufall natürlich im Gegensatz zur menschlich berechnenden Intelligenz genommen.) Indessen hat es die Naturforschung nur mit den wirkenden Urfachen zu thun, und überläßt die Teleologie den

Phantasieen der Metaphysik und Religion. Dafs auch diese Frage nach den Entwicklungsprincipien der organischen Welt eine erkenntnistheoretische ist, wird sich fernerhin zeigen; sie ist erkenntnistheoretisch, wie die Frage nach dem Wesen der Organisation, eine Frage, bei der das Verhältnifs der Einheit der Form zur Vielheit des Stoffes zur Sprache kommt. Dieser Gegensatz ist nach Lange ebenfalls wahrscheinlich nur eine Folge unserer geistigen Organisation und in der Welt der Dinge an sich — auf eine uns unbekannt Weise gelöst oder vielmehr gar nicht vorhanden. Erscheint indessen auch die Form als der logische Kern der Kraft, so hat die Naturwissenschaft es doch nur mit den mechanischen Urfachen zu thun, als deren nebenfächliches Product ihr die Form, *resp.* die Einheit sich darbietet, die vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nur eine relative ist und nur in der Zusammenfassung in unserem Denken besteht, die uns aber doch stets als der immanente Zweck aller Organismen erscheinen wird; ein wirkendes Princip kann die Wissenschaft in ihr nicht anerkennen. Form, Einheit und Individualität sind nur subjective Auffassungen, und weil sie subjectiv sind, sind sie auch relativ; also flossen wir auch hier auf den erkenntnistheoretischen Untergrund, auf dem alle Probleme ruhen, und auf den man stößt, sobald man nur tief genug geht.

Lange stimmt Darwin nicht in Allem bei; insbesondere verlangt er mit Nägeli und Kölliker eine Berücksichtigung der positiven inneren Factoren und die Auffuchung eines neben dem Zufall und den negativen Factoren stehenden, in dem Wesen des Organischen selbst liegenden Entwicklungsprincipes; dieses ist aber soweit entfernt, ein mystisch-teleologisches sein zu sollen, dafs Lange darunter vielmehr ein mechanisches, *resp.* chemisches Princip versteht, das vielleicht schon in Häckels Kohlenstofftheorie gegeben sei; denn die Maxime des Naturforschers darf nur sein, alle Erscheinungen mechanisch zu erklären. Unter einem Entwicklungs-Princip oder -Plan kann der Naturforscher nur die einheitlich gedächte Zusammenwirkung der allgemeinen Naturgesetze zu diesem bestimmten Zwecke denken, keineswegs aber eine »mystische Beihülfe« eines metaphysischen Principes, eines spiritistischen Wesens. Der Naturforscher und somit auch der wahre Naturphilosoph geht von dem Princip der Erklärbarkeit der Welt unter bloßer Anwendung des Causalitätsprincipes aus und über-

läßt alle Finalität der Metaphysik, die sich aber hüten muß, damit wie Hartmann, der Naturwissenschaft ins Gehege zu kommen. Jeder teleologische fremdartige Eingriff würde nach naturwissenschaftlicher Betrachtung eine Arbeit leisten, die sich nach mechanischen Aequivalenten messen läßt; und doch würde er die Aequivalenzreihe durchbrechen, da er ja von außen in dieselbe hereingeflogen käme, wie ein in eine richtige Gleichung hereingefchneiter Schreibfehler, der das ganze Resultat verdirbt.

Ein Entwicklungsplan, wie ihn der wahre Naturphilosoph brauchen kann, kann immer nur ein empirisches Gesetz sein, d. h. eine der Beobachtung entnommene Zusammenfassung gewisser Regeln in den Naturvorgängen, deren letzte Urfachen wir nicht kennen. Jede Verbesserung, Beschränkung oder auch Bekämpfung des Darwinismus muß sich stets auf denselben Boden der rationell-mechanischen Erklärung stellen und das erste Axiom muß die unerbittliche Logik des streng durchgeführten Causalitätsprincipes sein. Eine »richtige Teleologie« kann nur darauf beruhen, dafs man die Mittel, welche die Natur anwendet, zusammenfaßt und behauptet, dafs dieser oder jener Zweck durch mechanische Urfachen hervorgebracht zu sein scheine; die Sache läuft aber immer wieder auf die erkenntnistheoretische Schwierigkeit hinaus, indem es einmal unbegreiflich bleibt, wie eine mechanische Causalitätsreihe zugleich einem Zwecke dienen könne, und indem andererseits doch jede Zweckvorstellung eine rein subjective Kategorie ist. Außerdem muß man annehmen, dafs schon in der Constitution der Atome und der Weltgesetze das Ziel irgendwie angelegt sei, indem bei anderer Constitution dieser Factoren die Entwicklung jedenfalls eine andere geworden wäre; d. h. diese Welt ist ein Specialfall unter unzähligen möglichen Welten, und in der speciellen Constitution, aus der unsere Welt nach rein mechanischen Gesetzen hervorging, kann man — dies ist eine richtige und erlaubte, freilich auch sehr arme Teleologie — mit Fechner einen Weltplan sehen; und hier sind noch ideale und speculative Ausbildungen des Zweckbegriffes möglich, die keineswegs der Naturwissenschaft so zu widersprechen brauchen, wie z. B. die teleologischen Phantasieen eines Hartmann, der »geistige Urfachen« für physische Vorgänge annimmt; man kann und darf die ganze sinnliche Welt für etwas Geistiges erklären, aber man darf nicht einzeln in ihren Kreis geistige Urfachen hereinbringen, welche ihre in sich festgeschlossene mechanische Causalreihe durch-

brechen. Man kann und darf, wenn man durch den Materialismus hindurch zum Idealismus hindurchgedrungen ist, alles Befehende für geistiger Art erklären, (wie Berkeley, dem sich Lange manchmal sehr nähert), sofern es ja zunächst nur unsere Vorstellung ist, aber so lange man noch zwischen Geist und Materie unterscheidet, darf man nicht die Materie durch geistige Principien oder besser gesagt durch Geister bewegen lassen; denn jede Kraft, welche das kleinste Molecül auch nur um eine unendlich kleine Strecke aus der Bahn wegnimmt, in der es sich nach den allgemeinen Naturgesetzen bewegt, ist ein Wunder, und Wunder erkennt die Naturwissenschaft principiell nicht an! Die Naturwissenschaft kann keine mystischen Eingriffe eines Wesens dulden, »das ihr nicht vorgestellt ist«, wenn sie auch eine noch so merkwürdige und zweckmäßige erscheinende Kräftecombination vor sich hat. Man darf das Unklärliche nicht mit Geistern und Gespenstern, »dem phantastischen Reflex unserer Unwissenheit« erklären wollen.

Also das Höhere ist als aus dem Niederen auf rein mechanische Weise hervorgegangen zu betrachten. Und vom echt wissenschaftlichen Standpunkt aus besteht zwischen Thier und Mensch nur ein quantitativer Unterschied, mag man sich die Abstammung in letzter Linie monophyletisch oder polyphyletisch vorstellen, was theoretisch ebenso gleichgültig ist, wie die Frage, ob die Urzeugung einmal oder vielmal, an einer Stelle oder an vielen Stellen stattgefunden habe. Wie steht es nun aber mit dem Hervorgehen des Psychischen aus dem Physischen oder mit dem Uebergang des Letzteren in das Erstere? Hier bekämpft Lange den historischen Irrthum aller Materialisten, die psychischen Phänomene mechanisch erklären zu können. Lange gibt zunächst einige Winke zu einer methodischen Bekämpfung jenes Irrthums; man muß sich gewöhnen, alles Persönliche und Bewusste aus Unpersönlichem und Unbewustem abzuleiten; man muß die höheren psychischen Functionen auf niedere, einfachere zurückführen und aus diesen genetisch erklären. Man muß ferner das Darwinische Entwicklungsprincip auch in das Seelenleben einführen, aber nicht etwa so, als ob man das Psychische aus dem Physischen heraus sich entwickeln lassen könnte, sondern so, daß man die höheren Seelenfunctionen und complicirteren psychischen Vorgänge auf letzte elementare Vorgänge zurückführt, aus denen sie sich entwickeln. Sodann muß man bedenken, daß jeder psychische Act auf doppelte

Weise zu betrachten ist, erstens nach seiner objectiven Seite als physiologischer Nervenvorgang, sodann nach seiner subjectiven Seite als Bewusstseinsvorgang; zwischen beiden Betrachtungsweisen gibt es keine Brücke. Daher ist es selbstverständlich, daß man z. B. jede organische Bewegung, die aus psychischen Motiven erfolgt, zu zerlegen hat in zwei streng getrennte Reihen, in eine rein psychische Reihe und in eine rein mechanische Reihe. Jede Arm-bewegung z. B. ist also einmal rein aus physiologischen, mechanischen Urfachen zu erklären, und zweitens zugleich aus einer jene mechanische Vorgänge begleitenden, aber nicht aus ihnen abzuleitenden, oder auch in sie eingreifenden Reihe rein psychischer Vorgänge, die selbst wieder in sich selbst nach dem Princip des psychologischen Mechanismus auf- und aus-einander folgen. Ein und derselbe Vorgang ist subjectiv betrachtet eine durch Motivation oder Association u. s. w. zu erklärende Thatfache, objectiv aber eine bestimmte Molecularbewegung, hervorgerufen durch eine fortschreitende Auslösung der Spannkraft durch rein mechanische Urfachen. Nicht nur jede Bewegung unseres Körpers, mag sie noch so willkürlich sein, ist so zu betrachten, sondern es ist auch jeder rein innerliche Vorgang, der gar keine Aeußerung hervorzubringen scheint, zugleich als eine durch mechanische Urfachen hervor-gebrachte Molecularbewegung zu betrachten.⁸⁵⁾ Für den exacten Forscher fällt aber jedenfalls die »Vorstellung«, die etwa eine Bewegung begleitet, aus der physiologischen, d. h. mechanischen Rechnung als eine werthlose Null heraus. Man hat alle scholastischen Schulbegriffe der Psychologie fallen zu lassen, hat insbesondere nur rein die psychischen Functionen zu betrachten ohne alle und jede Rücksicht auf das metaphysische »Gespenst einer Seele«, und Lange gibt damit Princip und Methode für die wissenschaftliche Psychologie der Zukunft.⁸⁶⁾ In der physiologischen Betrachtungsweise hat man den Materialismus consequent durchzuführen; nur so erweist sich zuletzt seine Unhaltbarkeit, und hier hat man also die so matische Methode zu befolgen; in der psychologischen Betrachtungsweise hat man rein genetisch zu verfahren und, wie gesagt, nur mit Functionen zu operiren, nicht mit dem Seelenbegriff und mit Seelenvermögen. Vor Allem aber hat man sich zu hüten, beide Gebiete zu vermischen; und damit kommen wir auf das eigentliche Princip, das diesen Regeln zu Grunde liegt. Man hat nämlich für das Verhältniß des Physischen zum Psychischen eine andere Formel auf-

zustellen, als sie bisher sowohl beim Materialismus als beim Spiritualismus üblich war. Einerseits nämlich, weil man logisch nie begreifen kann, daß Physisches sich umsetze in das ganz heterogene Psychische, andererseits weil sowohl die materialistische Vorstellung eines Ueberganges des Physischen ins Psychische, als die spiritualistische einer Einwirkung des Psychischen auf das Physische dem physikalischen Gesetz der Erhaltung der Kraft widerspricht, hat man die von Kant im Anschluß an Spinoza aufgestellte Formel wieder scharf zu betonen: daß »physische und psychische Vorgänge dasselbe seien, nur von zwei verschiedenen Seiten gesehen«. Man hat also z. B. bei der Erklärung einer willkürlichen Bewegung einerseits die mechanische Causalreihe, in welche sie einzureihen ist, andererseits die psychologische Reihe, zu der sie zu rechnen ist, ganz getrennt zu halten; beide Reihen haben für uns nichts mit einander zu schaffen; sie laufen getrennt neben einander her, ohne jemals in einander überzugehen; ihr Verhältniß ist uns unerklärlich und dabei zieht sich lange mit Recht auf die Kant'sche Position der Unerkennbarkeit der Dinge an sich zurück. Mechanisches kann nur aus Mechanischem, Psychisches nur aus Psychischem entstehen. Und mag auch diese exact-wissenschaftliche Betrachtung auf eine scheinbare Paradoxie führen — so ist das doch einzig und allein Wissenschaft. Und wer hier zweifelt und nicht für die Wissenschaft ist, der ist gegen sie. Höchstwahrscheinlich sind diese beiden parallelen Reihen in der Welt der Dinge an sich identisch; aber wir, die wir denselben Vorgang von zwei entgegengesetzten Seiten sehen, vermögen sie nicht zugleich zu begreifen. Empfindung und Gedanke sind also nicht etwa als besondere Producte aus materiellen Urfachen oder als gefonderte Vorgänge neben den stofflichen Producten und Vorgängen anzusehen, sondern der subjective Zustand des empfindenden Individuums ist zugleich für die äußere Betrachtung ein objectiver Zustand, eine Molecularbewegung; der subjective Zustand ist kein besonderes Glied in der Kette der organischen Vorgänge, sondern gleichsam nur die Betrachtung irgend eines dieser Vorgänge von einer anderen Seite her. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft darf im Inneren des Gehirns keine Ausnahme erleiden, wenn es nicht sinnlos werden soll. Zwischen Physischem und Psychischem besteht kein Causalzusammenhang im gewöhnlichen Sinn. Wie die rationelle Naturphilosophie nur sagen kann, daß

mit mechanischen Vorgängen zugleich zweckmäßige Formen erreicht werden, so kann die rationelle Psychologie nur sagen, daß mit mechanischen Vorgängen zugleich psychische Zustände verbunden sind; aber beidemal darf kein Uebergang oder gegenseitiger Causalzusammenhang statuirt werden. Hier muß der Materialismus streng durchgeführt werden, und wenn es — wie es auch thatsächlich ist — sein eigener Untergang wäre. Lange bekämpft sodann an der Herbart'schen Psychologie außer ihrer mathematischen Methode noch die Annahme einer Seelenmonade, deren wissenschaftliche Werthlosigkeit und Schädlichkeit er treffend nachweist; »das heiße einen hohlen Begriff theuer bezahlen«. Seine Meinung gipfelt in dem paradoxen Satze, nur »ruhig eine Psychologie ohne Seele anzunehmen«. Der versteckte Grund zu dieser Annahme der Seele liegt nur in der Ueberlieferung oder in dem stillen Drang des Herzens, dem verderblichen Materialismus entgegenzutreten; allein dadurch wird nur geschadet und die bleibende Rettung des Idealen, das der Materialismus bedroht, veräußert. Man muß dem Materialismus da sein Recht lassen, wo er es hat, sonst nimmt er noch mehr in Anspruch, als ihm gebührt. Daß Lange damit keineswegs geneigt ist, dem Materialismus Vorschub zu leisten, ja daß er im Gegentheil mit Recht, indem er den Spiritualismus reinigt, die Unwahrheit und wissenschaftliche Einseitigkeit beider statuirt, erhellt aus dem Bisherigen. Seine weiteren Vorschläge zur Begründung einer »naturwissenschaftlichen und exacten Psychologie« sind die Grundlage aller psychologischen Untersuchungen der Zukunft und enthalten das Programm, welches festgehalten werden muß, wenn die Psychologie sich fruchtbar weiter entwickeln soll.⁸⁷⁾

Werfen wir noch einen vergleichenden Rückblick auf die behandelten Systeme, so macht sich uns vor Allem bemerkbar, daß Lange sich rein auf die Erkenntnistheorie und ihre Resultate beschränkt, ohne sich dazu verleiten zu lassen, wie Hartmann und Dühring eine geschlossene, aber widerspruchsvolle Weltanschauung, ein fertiges System uns zu überliefern. Verstand, Vernunft, Gemüth und Gewissen erhalten eine befriedigende und harmonische Berücksichtigung, und Lange's Anschauung entspricht den Anforderungen, die er selbst an eine Weltanschauung stellt, vollkommen, einmal, den positiven Wissenschaften nicht zu widersprechen, und sodann den Menschen ethisch zu erheben und sein Weltbild

aesthetisch abzurunden. Lange ist weit entfernt, in denselben Fehler mit Kant zu verfallen, nämlich die Erkenntnistheorie wieder in Dogmatik verknöchern zu lassen. Indem er überall auf die Lücken der Erkenntnistheorie, sowie auf die Widersprüche der menschlichen Erkenntnis überhaupt aufrichtig hinweist, befolgt er zugleich eine edle Mäßigung und männliche Zurückhaltung, die uns mehr befriedigt, als die ungesunde Ueberfüllung mit Dogmen. Seine Anschauung (denn »System« kann man sie nicht mit Fug nennen) ist geeignet, die verschiedenen widersprechenden Weltanschauungen und Dogmen zu versöhnen, indem sowohl der Materialist als der Idealist, der Dogmatiker wie der Sceptiker bei ihm seine Rechnung findet. Jeder ist willkommen, so lange er nicht seine Ideen und Phantasien für objective und allgemein gültige Wahrheit ausgibt. Insbesondere der Materialismus wird als integrierender Bestandtheil dem kritischen Idealismus einverleibt und seine absolute Gültigkeit im Gebiete der sinnlichen Erscheinung rückhaltslos anerkannt. In allen einzelnen Fragen wird der Materialismus, sagt Lange einmal, dem Platonismus gegenüber stets Recht behalten; das Gesamtbild des letzteren wird freilich der unbekanntenen Wahrheit vielleicht näher stehen. Lange ist weit entfernt, uns seine eigene Weltanschauung aufzotroyiren zu wollen, sondern er bietet innerhalb des Rahmens seiner Erkenntnistheorie einem Jeden Spielraum genug, seine Weltanschauung nach seinem Belieben sich auszudenken, da ja alle positiven Behauptungen gleicherweise nur symbolische Begriffsdichtungen sind. Indem er uns zeigt, wie weit unsere Erkenntnis uns zu tragen befähigt ist, indem er uns die Kluft zeigt, über die nicht die Erkenntnis, wohl aber die dichtende Speculation sich hinüberschwingt, fordert er uns selbst auf, je nach unserem Bildungsgrad und dem Bedürfnis unserer Vernunft oder unseres Herzens uns eine Idealwelt zu erbauen; und gibt uns noch insbesondere den Rath, nicht auf den theoretischen Erkenntniswerth, sondern auf den praktischen Werth der Ideen zu sehen. Er schüttelt uns aus dem »dogmatischen Schlummer« auf, in welchem auch der heutige Materialismus befangen ist. Alle dogmatischen Systeme, die mit dem Anspruch auftreten, uns mit Wahrheit zu versehen und die principiellen Widersprüche versöhnt zu haben, zeigen sich von diesem Standpunkt aus als verfehlte Speculationen; die positive Wissenschaft vermag niemals die Widersprüche der Welt und des Lebens

zu lösen, sondern nur die ideale Synthese dichtender Speculation. Es weht ein Zug tragischer Resignation durch diese Anschauung und doch wieder eine begeisterte und begeisternde Erhebung zum Höchsten, Göttlichen, Idealen; ein hohes sittliches Pathos spricht sich in Allem aus, was Lange und wie er es lehrt.

Lange ist also weit entfernt, eine »genaue Beschreibung des Absoluten« zu geben, wie wir sie bei Hartmann und Dühring finden; wohl ist die Welt Erscheinung, aber das Wesen bleibt uns ewig verborgen und läßt sich positiv weder als geistig noch als materiell bestimmen, weder als Stoff noch als Kraft oder Wille oder Idee; denn das sind lauter Bestimmungen, die aus dem Kreise der Erfahrung und der Erscheinung genommen sind. Und so braucht Lange vom Absoluten »nichts zu sagen, was er nicht weiß«. Und würde auch, was freilich mehr als unwahrscheinlich ist, jemals unsere Vorstellung das wahre Sein abbilden, so liesse sich doch diese Correspondenz niemals controliren. Jeder mag es sich nach seinem Belieben bildlich vorstellen; hier ist eine Grenze unserer Erkenntnis; ja vom Standpunkt der consequenten Erkenntnistheorie kann man nicht einmal die objective Existenz eines solchen Absoluten behaupten, sondern nur sagen, daß das »Ding an sich« ein nothwendiger Grenz- und Hilfsbegriff ist, auf den uns unser Verstand führt; der Kritiker hütet sich also, eine Ursubstanz definitiv anzunehmen. Wie Lange so dem Dogmatismus überhaupt entgegentritt und einen wohlthuenden Gegensatz zu Hartmann und Dühring bildet, so tritt er auch mit denselben Mitteln und Gründen gegen den dogmatischen Monismus auf. Auch der Gegensatz von Vielheit und Einheit ist nur ein subjectiver. Daher ist die Kategorie der Einheit eben auch nur eine subjective Uebertragung auf das fingirte Absolute. Ob also die »Ursubstanz« identisch und als Eine zu denken sei, bleibt ebenso unentschieden; ja die monistische Tendenz selbst ist eben auch nur ein dogmatisches Vorurtheil. Absoluter Monismus läßt sich nur auf Kosten der Logik und unter Vernachlässigung der entgegenstehenden Thatsachen begründen. Der Einheitsdrang unserer Vernunft berechtigt uns noch nicht zur positiven Annahme eines einheitlichen Urgrundes. Der Widerspruch zwischen dem Einen und Vielen, sagt Lange einmal, ist ein ewiger und unsere Erkenntnis reicht nicht hin, um ihn irgendwie zu lösen und den Gegensatz, der darin liegt, zu versöhnen. Wir sahen bei Hartmann und Dühring,

dafs aller Monismus wieder in Dualismus umschlägt, indem das vernachlässigte Princip durch alle Ritzen eindringt. Stoff und Form und wie diese Gegensätze alle noch heißen, sind aber nach Lange Erkenntnisgegensätze, angelegt in der ganzen Organisation unseres Erkenntnisvermögens. Also können wir auch nicht über jenen Dualismus hinauskommen. Für unsere Auffassung sind einmal zwei unvereinbare Gebiete vorhanden, »von denen jedes nach Gesetzen *sui generis* zu behandeln ist«. Gemeinam mit Hartmann und Dühring ist Lange ein platonisches Element. Während aber die Erstgenannten dem alten Dualismus Plato's unwillkürlich verfallen, macht Lange auf die hohe sittliche und aesthetische Bedeutung aufmerksam, die in der Ideenwelt liegt; diese ist aber freilich nicht für ein Dogma zu halten. Er macht die »objectiven Ideen« Plato's zu feinen »subjectiven Idealen« und schildert in einem begeisterten Hymnus die Macht der »reinen Gestalt«, wie Schiller Idee übersetzt. Ueberhaupt wird sich Schiller auch im letzten Abschnitt als Lange's Vorbild zeigen, der diesen »Standpunkt des Ideals« am reinsten vertreten hat. Durch diese Begeisterung Lange's für den reinen Platonismus, der ja bekanntlich auch mit Kants System schon häufig zusammengestellt worden ist, erhalten wir nun auch einen näheren Einblick in die, möchte ich sagen — esoterische Weltanschauung Lange's oder — wie er selbst einmal bemerkt — in seine Privatweltanschauung. Der reine Platonismus erscheint ihm als die schönste Gestalt der Philosophie und wenn er von den Ideen spricht, so sind es doch immer solche Platonisch gedachten Ideale, in deren schöpferischer Conception er die höchste Stufe aller Philosophie erblickt. Freilich nennt er den Platonismus auch wiederum einen leeren Mythos, einen welthistorischen Irrthum und Hemmschuh für die Wissenschaft, was er ist und wird, sobald man ihn nicht als subjectives Ideal, sondern als objective Wahrheit faßt, wie Plato selbst. Dafs darin ein schriller Miston liegt, ein Widerspruch, mit dem unsere Weltanschauung abschließt, — das zu leugnen, hat Lange wohl niemals versucht, denn es ist ja eben das Eigenthümliche seiner Anschauung anzuerkennen, dafs es nicht möglich sei, dem Widerspruch zu entrinnen. Auf der Einen Seite erkennt Lange im Platonismus einen Irrthum, auf der anderen Seite behält er ihn doch bei als eine bewusste Illusion, als ein subjectives Ideal, das mit dem Menschen entsteht und vergeht. Einerseits halb Materialist, halb Idealist

»Schwebt er in den Lüften,
Erhebt den Zweifel auf den Thron des Glaubens,«

wie der revolutionäre Uriel Acofta, andererseits spricht er mit dem conservativen Silva:

»Und wenn mein eigner Witz,
Wenn die Vernunft mit klugem Selbstgefallen
Mir sagte: »Das ist morch und todt«, so helfe
Der Ew'ge uns, wir wollen's dennoch schützen,
Wir wollen halten an dem theuren Wahn.«

Daher dürfen wir, um ein abschließendes Urtheil über Lange's Standpunct zu gewinnen, uns nicht verhehlen, dafs auch er nicht ganz und nicht immer die Klippe vermieden hat, an welcher Kant's System gescheitert ist — an der nahe liegenden Gefahr, den Begriff des »Dinges an sich« zweideutig und schwankend zu bestimmen und ihn zur Stütze unserer subjectiven Ideen zu missbrauchen. Auch bei Lange ist der Sieg des Geistes über seine eigenen Vorurtheile, über alles Heterokosmische und Mystische noch nicht vollständig gewonnen; auch er hat noch nicht ganz mit dem gefährlichen »Princip des Tieffinnes«, wie man es neuerdings genannt hat, gebrochen, und volle Klarheit hat auch er nicht erreicht. Aber zur Vollendung der Aufgabe der Philosophie hat Lange *fermenta cognitionis* ausgestreut, deren Tragweite und Bedeutung erst die Zukunft richtig beurtheilen wird. — Die Speculation ist also nach Lange eine berechtigte Function unseres Geistes, aber sie darf nicht mit Hartmann und Dühring ihre Producte für mystische Inspiration und absolute Wahrheit ausgeben; ihre Producte sind subjective Gebilde. Wie Lange jeder sich als Wahrheit aufdrängenden Bestimmung des Absoluten entgegentritt, so auch jeder Annahme einer »objectiven Logik«, jedem Versuch, Weltanfang oder Weltende definitiv zu erklären oder zu bestimmen. In der Naturphilosophie ist charakteristisch, dafs Lange mit Dühring gegenüber der Hartmann'schen Naturanbetung die Fehlbarkeit der Natur behauptet und ihre Zweckmäßigkeit sehr niedrig stellt; dafs er ferner wieder mit Dühring alle teleologischen Ereignisse eines mystischen Wesens in den Gang der Natur zurückweist, nicht ohne dem Ersteren zuzugestehen, dafs in der ganzen Anlage der Natur die Zweckmäßigkeit als Resultat vorhergesehen zu sein scheine; doch ist ihm die Teleologie nur heuristisches, für Dühring dagegen ein dogmatisches Princip.

Zwischen dem Mechanismus Dührings und Dynamismus Hartmanns nimmt er einen höheren Standpunkt ein; aber nicht als ob er jene klägliche Vermittlerrolle spielte, welche ein eclecticisches System zusammenflickt; sondern er beweist, daß der wahre Philosoph »auf einer höheren Warte stehe, als auf den Zinnen der Partei«; er faßt jene beiden Betrachtungsweisen als erkenntnistheoretisch gleich nothwendige und gleich sehr oder gleich wenig berechnigte Gegenätze; er sieht insbesondere in dem Atome nur eine provisorische, aber nothwendige Hilfsvorstellung, die eben auch nur erkenntnistheoretischen, keinen metaphysischen Werth hat, da auch sie auf die *crux* der Metaphysik, die Unendlichkeitswidersprüche, führt. In der Frage nach dem Organischen stellt er sich gegen Hartmanns mystische Erklärung auf Seite der mechanischen Naturerklärung, ebenso auch in der Frage des Darwinismus, wo er gegen Hartmanns teleologisches Princip mit Dühring, (was er freilich viel klarer und feiner motivirt, als dieser), ein rein mechanisches Entwicklungsprincip fordert. Daß er in der Frage nach dem Verhältniß des Psychischen zum Physischen zu dem einfachen Grundgedanken Spinoza's zurückkehrt, darauf habe ich schon aufmerksam gemacht; indem er Geistiges und Materielles als verschiedene Erscheinungsweisen Eines und desselben Dritten faßt, verbindet er hier Kant und Spinoza und weist die Einseitigkeit der materialistischen und spiritualistischen Erklärung zurück.

Nachdem wir so gesehen haben, wie sich die Metaphysik oder Lehre vom Wesen der Welt in den drei verschiedenen Systemen gestaltet, fragt es sich, wie sich dieselben endlich zu der Lehre vom Werth der Welt, also zu der Frage des Pessimismus, sowie zu den praktischen Fragen stellen. Dies ist Gegenstand des vierten und letzten Abschnittes, in welchem wir die praktische Lebensansicht und die ganze Lebenshaltung zu entwickeln haben, die sich als Consequenzen (oder vielleicht besser gefagt, als die tieferen Motive) der theoretischen Weltansicht ergeben.

Vierter Abschnitt.

Optimismus, Pessimismus und die praktischen Fragen.

Man kann über den theoretischen Ort der Frage nach dem Werth der Welt im Ganzen eines Systemes streiten, man kann sie, wie so häufig geschehen, in einen Winkel schieben; aber man kann und darf sie schlechterdings nicht mehr ignoriren. Wir müssen uns bei diesem Punkte etwas aufhalten; unsere Eintheilung ist eine neue und bedarf wohl einer Begründung. — Unseres Erachtens verhält sich die Frage nach dem Werth der Welt (so möchte ich das dem Pessimismus und Optimismus zu Grunde liegende Problem vorläufig formuliren) zu den sogenannten Problemen der praktischen Philosophie gerade so, wie die metaphysische Frage nach dem Wesen der Welt zu den theoretischen Problemen. Daß diese Eintheilung der Systematik eines philosophischen Systems nicht bloß aus der Luft gegriffen sei, läßt sich leicht einsehen, wenn man einmal den Fall setzt, es beantworte Einer die Frage nach dem Werth der Welt negativ oder gar ultranegativ. Es läßt sich leicht begreifen, daß ein solcher eine ganz andere Ansicht vom Wesen der Ethik, vom Ziel und Zweck der menschlichen Geschichte und Entwicklung, von der zukünftigen Gestaltung des menschlichen Lebens besonders in socialer Hinsicht, und endlich von der Bedeutung der Religion haben wird, als derjenige, der jene Frage in einem positiven Sinne beantwortet. Man erinnere sich nur, wie ganz verschiedene diametrale Standpunkte die beiden Antipoden Hegel und Schopenhauer in den genannten Fragen einnehmen. Durch diese Eintheilung wird dem Pessimismus seine

richtige Stellung in dem Ganzen eines philosophischen Systemes angewiesen und durch dieselbe gewinnt die ganze Systematik der Philosophie eine sachgemäße articulirte Gliederung. Natürlich stehen die Fragen vom Wesen und Werth der Welt in einer functionellen Abhängigkeit von einander; wer die Idee, die Vernunft zum Weltprincip macht, muß auch die Frage nach dem Werth der Welt ganz anders beantworten, als wer etwa dem Willen eine centrale Stellung anweist. Dieser innere, logisch-dialectische Zusammenhang des theoretischen und des praktischen Grundproblemcs, der Frage nach dem Wesen und der Frage nach dem Werth der Welt erhellt allein, wenn man sich der eben gemachten Eintheilung anschließt. Sie wird bestätigt durch das Verhalten unserer drei Denker; und wir finden, daß auch in diesem Punkte der tiefere Gegensatz ihrer Systeme sich nicht verleugnet.

Diese Frage nach dem Werth der Welt, der Würde des Daseins, dem Zwecke des Lebens ist erst seit Schopenhauer ernstlich in die philosophische Discussion hereingezogen worden und hat seitdem fast den Rang einer eigenen Disciplin erhalten; alle Gebiete der äußeren und inneren Erfahrung sind von ihm und seinen Nachfolgern vorgenommen, die *chronique scandaleuse* der ganzen Menschheit herbeigezogen worden, um jene Frage in pessimistischem Sinne zu beantworten. Freilich möchte schon hier die Bemerkung am Platze sein, daß diese Frage ebenfowenig beantwortbar ist, wie die Frage nach dem Wesen der Welt; denn beidemal müßte man, was unmöglich ist, einen Standpunkt außerhalb der Welt einnehmen können; es fehlt uns der Maßstab, um das Wesen und den Werth der Welt zu erkennen; oder, kann man auch sagen, beidemal ist eben der »Mensch das Maß aller Dinge« und es fragt sich nur, inwieweit es gelingt, den subjectiv-individuellen Menschen zu scheiden vom objectiven Menschen, von dem »Normalmenschen«, von der Idee des Menschen. Es ist ein wesentlicher Vortheil dieser Eintheilung, daß sie uns, vermöge des Parallelismus der beiden Gebiete, eine tiefere Durcharbeitung und Systematisirung auch dieser Frage gestattet. Was zunächst die Problemstellung bei dieser Frage betrifft, so handelt es sich hierbei darum, ob in der Welt die Lust oder der Schmerz, das Gute oder das Böse, das Schöne oder das Häßliche überwiege, ob sie also in Bezug auf die sinnliche, ethische und aesthetische Beurtheilung zu billigen oder zu verwerfen sei, ob ihr Sein oder Nichtsein den Vorzug verdiene, sodann, wie

die Entstehung des Bösen und des Uebels zu erklären, resp. zu rechtfertigen sei, und endlich, wie sich der Mensch in dieser Beziehung zu dem Weltganzen zu verhalten habe; ob es der Mühe werth sei zu leben, ob das Leben für alle Qual und Arbeit einen genügenden Ersatz biete oder ob sich ein erschreckendes Deficit ergebe, wenn man das Facit des ganzen Lebens ziehe. Es handelt sich also — kürzer ausgedrückt — um das Werthurtheil, welches der menschliche Geist dem Ganzen der Dinge und der von diesen auf ihn gemachten Eindrücke gegenüber fällt, und um die Begründung dieses Werthurtheils, das aus aesthetischem oder ethischem oder eudämonologischem Gesichtspunkte aus gefällt werden kann und von dessen Ausfall unmittelbar das praktische Verhalten des Menschen, seine ganze Lebenshaltung und in mittelbarer Folge seine ganzen Ansichten über alle das individuelle oder allgemeinere praktische Verhalten betreffenden Fragen, kurz über die »Bestimmung des Menschen« im Allgemeinen und Besonderen abhängen; freilich ist hierbei, genau wie bei der Metaphysik im Auge zu behalten, daß das allgemeine Urtheil über den Werth der Welt ebenso die specielleren Gebiete beeinflusst, als von ihnen bestimmt und getragen ist. So gefaßt, bekommt allein diese Frage ihre richtige Beleuchtung; sie ist viel univerrer und fundamentaler, als man häufig glaubt. Nur jene Eintheilung ermöglichte diese weitere Fassung des Problems, das auf diese Weise seinen allein richtigen Ort im Ganzen des philosophischen Systems angewiesen bekommt. Bisher wußte man häufig mit dieser Frage nichts anzufangen; sie irrte an den verschiedenen Punkten der Systeme umher; unsere Eintheilung ist vielleicht nicht ungeeignet, diesem Schwanken abzuwehren. Man muß sich hüten, die philosophische Berechtigung dieser Frage ohne Weiteres zu leugnen. Dieses Problem ist gerade so sehr und gerade so wenig berechtigt, wie das metaphysische; erst, wenn man erkannt hat, welche integrierende und nothwendige Stellung dieses Problem im Ganzen eines philosophischen Gedankencomplexes einnimmt, wird man die hohe Bedeutung dieser Frage nicht mehr verkennen. Es ist, wie Dühring richtig hervorhebt, Schopenhauers Verdienst, dieses von der bisherigen Philosophie vernachlässigte und in seiner ganzen Tragweite niemals nachhaltig gestellte Problem zum erstenmal gründlich auf die Tagesordnung der Philosophie gesetzt zu haben. Sein Pessimismus, sagt Dühring, ist zwar in der That nur eine Fragestellung, aber funda-

mentale Fragestellungen sind, ganz abgesehen von den ihnen zunächst beigegebenen Lösungsversuchen, an sich selbst von hohem Werth. Der Grund jener Vernachlässigung liegt meines Erachtens im Vorwiegen der religiösen Stimmung im Occident. Seitdem diese zurückgetreten ist, seitdem sie aufgehört hat, das Denken zu verfälschen, tritt das (auch von Czolbe richtig erkannte) der Religion zu Grunde liegende Problem rein und offen, ohne religiöse Beimischung, klar zu Tage; und das ist eben die Frage nach dem Werth der Welt und nach dem Verhalten des Menschen gegenüber dem Schmerz und Elend des Daseins. Fast man die Metaphysik so, wie wir mit Lange sie gefasst haben, als eine subjectiv nothwendige Abrundung unseres Weltbildes ohne objective Gültigkeit, so ergibt sich sofort, daß diese hier behandelte Frage, deren Berechtigung häufig bestritten wird, sich der Metaphysik gleichberechtigt zur Seite stellt; auch Optimismus oder Pessimismus sind nur subjective Abrundungen unseres Weltbildes ohne jede und alle objective Berechtigung. An und für sich ist es sicherlich dieselbe Zeitverschwendung, ob man sich mit dem an sich unlöslichen Problem beschäftigt, was die Welt sei, als mit der ebenso leeren Frage, ob das Nicht-Sein der Welt nicht ihrem Sein vorzuziehen sei, ob in ihr der Schmerz oder die Lust überwiege — kurz was denn die Welt werth sei. Diese letztere Frage entzieht sich der wissenschaftlichen Abschätzung vollständig und hängt zuletzt ebenso sehr von der Stimmung des Gemüthes ab, wie die Antwort auf das erste Problem zuletzt Sache des Glaubens ist. Aber nichtsdestoweniger ist diese Frage nach dem Werth der Welt doch eine Aufgabe der Philosophie, sofern diese eben keine bloße negativ-kritische Wissenschaft, sondern ebenso sehr positiv-poetische Begriffsdichtung ist. Zuletzt verlangt das menschliche Gemüth doch nach einer abschließenden Gefühlsgestaltung, mag diese nun negativ oder positiv ausfallen, wie andererseits der menschliche Geist letzte, abschließende Erkenntnisse verlangt, mögen diese idealistisch oder materialistisch sein; beidemale verlangt die Seele nach einer letzten befriedigenden Ruhe des Wollens und Wissens, des Gefühles und des Gedankens, und es ist eine psychologisch leicht zu begründende Nothwendigkeit, daß eine abschließende Welt- und Lebensanschauung jene beiden Seiten des menschlichen Seelenlebens berücksichtige. Die Frage, ob denn das Leben auch wirklich einen Werth, einen der Mühe und Arbeit würdigen Inhalt habe, drängt sich dem Menschen

ebenso auf die Lippen, wie die Frage, was denn eigentlich diese Welt sei und es ist klar, daß beide Fragen eng zusammenhängen. Man könnte von hier aus noch weiter nachforschen, wie sich die einzelnen Lösungen des metaphysischen Grundproblems, der Idealismus, der Materialismus u. s. w. zu den einzelnen Lösungen des praktischen Grundproblems, zu dem Optimismus, Pessimismus u. s. w. verhalten; indessen haben wir schon den Rahmen der Einleitung überschritten; freilich war diese absolut nöthig, um unsere Eintheilung der philosophischen Disciplinen nicht ganz unbegründet hinzustellen; nichts dient ja doch auch mehr zur Aufklärung, als die Einsicht in den inneren Zusammenhang der Probleme.⁸⁸⁾

Wir wenden uns nach diesen Vorbemerkungen über die Stellung des Optimismus und Pessimismus in der zusammenhängenden Systematik der philosophischen Gedankenreihen zu Hartmann.⁸⁹⁾ Sein System ist keine *Editio castigata* der Welt, sondern deckt mit schonungsloser Offenheit unleugbare Mängel des Daseins ohne Prüderie auf und ist in dieser Beziehung nicht, wie so manches andere philosophische System *in usum Delphini* hergerichtet. Der Pessimismus Hartmanns ist derjenige Theil seines Systemes, der am wenigsten Anspruch auf Originalität erheben darf; Hartmann hat den Pessimismus Schopenhauers tiefer zu begründen gesucht und in ein gewisses System gebracht, ohne mehr als ein *Ilias post Homerum* zu schaffen. Wir haben schon in dem vorigen Abschnitt die metaphysischen Wurzeln seines Pessimismus bloßgelegt, und daselbst auch schon auf den fundamentalen Widerspruch hingewiesen, in den er sich verwickelt. Indem er nämlich von Schopenhauer darin abweicht, daß er in der Richtung nach vorne eine Welterlösung durch das zu diesem Zweck geschaffene Bewußtsein annimmt, muß er auch nach rückwärts dem Schopenhauer'schen Gedankencomplex ein fremdes, neues Glied einfügen, nämlich die barocke Vorstellung, daß es auch eine außerweltliche, bewußte Unseligkeit des Wollens gebe. Ja sogar die Atomkräfte sollen schon an der kosmischen Unlust participiren, eine Vorstellung, die freilich von Zöllner und Du Prel getheilt wird. Ein weiterer Widerspruch liegt darin, daß die Idee oder die Vorstellung sich nur deshalb mit dem Willen vereinigen soll, um ihn von seinem unseligen Wollen zu befreien; und doch ist diese Unseligkeit nur möglich auf Grund des Bewußtseins und dieses selbst doch erst eine Folge jener Vereinigung; außerdem ist ja die Welt selbst doch erst das Resultat jener Verbindung; und

vor der Entstehung der Welt kann es doch vernünftigerweise nicht auch schon Schmerzen gegeben haben; indessen dieser Widerspruch erinnert an die christliche Idee (wie überhaupt Hartmann und Schopenhauer theilweise als Resultate einer Selbstzerfetzung des Christenthums, als einseitige Auscheidungen aus dem univervellen Gedankencomplex des religiösen Systems zu betrachten sind), daß nämlich Gott schon in den Plan der Welterschöpfung die Welt-erlösung miteingeschlossen habe. Wieder begegnen wir hier jenem irrationalen Element bei Hartmann, das wir oben als eine Art teleologisches Urfatum charakterisirten, das über und hinter der Weltentwicklung in ewigem, heiligem Dunkel zu schweben scheint und doch zuletzt »Alles zum Besten lenkt«. Das außerweltliche Elend also ist der Grund, um dessen willen das Bewußtsein geschaffen ward; zwar wird dadurch momentan die Unlust nur erhöht, allein diese Schmerzen werden durch die endliche Erlösung reichlich vergütet. Der Wille wird immer unglücklicher und doppelt unglücklich, weil er zum Bewußtsein kommt, dessen Steigerung eine Steigerung der Unglücklichkeit ist. Freilich hat die Unglücklichkeit in dem Bewußtsein auch zugleich ein Mittel gefunden, sich selbst zu erlösen. Alle diese sonderbaren Ideen sind aber nur eine Folge der Verunreinigung des ursprünglichen, reinen Gedankens Schopenhauers durch die Tendenz, den Anfang und das Ende der Welt mit mythologischen Phantasieen zu verbrämen, und anstatt bei der »reinen Erfahrung« des Elends stehen zu bleiben, dasselbe nicht bloß erklären zu wollen, sondern auch einen Weg zu suchen, auf dem die Menschheit ihm entrinnen könne. Ein anderes, neues Moment bei Hartmann ist ferner eine eigenartige Lösung des durch seinen metaphysischen Dualismus von Wille und Idee geschaffenen Problems, wie sich denn die »Allweisheit der unbewußten Idee« zu dem empirischen Elend verhalte? Die Antwort darauf ist die »Theorie von der Bestmöglichkeit der Welt«. Diese Theorie ist originell genug: in der bestehenden Welt ist Alles auf das Weiseste und Beste eingerichtet und sie darf als die beste von allen möglichen angesehen werden; sie ist aber trotzdem durchweg elend und schlechter, als gar keine. Dies soll nur so zu begreifen sein, daß, wenn auch »das Wie und das Was« der Welt von einer allweisen Vernunft bestimmt sei, doch »das Daß der Welt« von etwas schlechthin Unvernünftigem gesetzt sein müsse; das Erstere ist die Idee, das Letztere ist der Wille. Die Idee ist die Dienerin des Willens,

dem sie selbst erst actuelle Existenz verdankt, freilich um sich dann später gegen seine unglückliche Tyrannei zu empören. Nachdem einmal der alogische Wille die Dummheit gemacht hatte, überhaupt die Entstehung der Welt zu veranlassen, konnte die Mutter, die Idee, nur noch das thun, daß sie dieses Unglückskind so gut wie möglich ausstattete. Wir dürfen zu der Allweisheit und mütterlichen Fürsorge und Liebe der Idee das Vertrauen haben, daß, wenn in dem allwissenden Unbewußten unter allen möglichen Vorstellungen die einer besseren Welt, als die wirkliche ist, gelegen wäre, gewiß diese Bessere statt der jetzt Bestehenden zur Ausführung gekommen wäre — eine Argumentation, die an Leibnitz sich anschließt, ohne freilich dadurch an Haltbarkeit zu gewinnen, und die an anthropomorphistische Hypostasirung und mythologisirender Personification das Unglaublichste leistet, aber freilich dadurch eben auch der gemeinen Neugier des naiven Pöbels recht gefällt, dessen rohe Genußsucht im Wissen und Wissenwollen dadurch befriedigt wird. Die Welt ist also zweckmäßig eingerichtet und sie kann ihren vernünftigsten Endzweck, nämlich die Selbstaufhebung, auf die möglichste kürzeste und angenehmste Weise erreichen. Aber das Bestmögliche braucht daher noch nicht auch das Beste zu sein; es kann noch immer herzlich schlecht sein. Besser könnte die Welt nicht sein; die Uebel und Unvollkommenheiten sind nothwendig angelegt in dem gegenseitigen Verhältniß der individuellen Willenscentren und sind fernerhin nothwendig, um den Zweck der Selbstvernichtung zu erreichen; also besser könnte die Welt nicht sein; aber gar nicht könnte sie sein; und das wäre unbedingt vorzuziehen. Ein neues Moment gegenüber Schopenhauer ist bei Hartmann auch die Lehre von dem solidarischen Zusammenhang aller Individuen und ihrer Empfindungen im Unbewußten; gegenüber dem Schopenhauer'schen Individualismus ist diese Annahme des univervellen Weltgeistes ein Hegel'sches Moment, das besonders für die Hartmann'sche *Soteriologie* oder Erlösungslehre wichtig ist; denn zu der Erlösung kann jeder Einzelne beitragen, und soll es nach Kräften thun, womit Hartmann wieder ein ethisches Moment herbeiführt, das wir bei dem Schopenhauer'schen Quietismus vermissen. Man sieht, daß Hartmann es nicht veräuht hat, die Schopenhauer'sche Lehre zu ergänzen, zu verbessern und zu modernisiren durch das bei Schopenhauer fehlende Princip der Association auf Grund der univervellen Solidarität aller Lebewesen. Wie sich

zeigen wird, ist die Welterlösung nur durch jene Association ermöglicht. Nur um das vorhandene Uebel und den größeren Schmerz zu heben, sowie um die größte Lust und das höchste Gut, nämlich die Selbstvernichtung zu erreichen, übernahm das Unbewusste die mit momentaner Schmerzsteigerung verbundene Individuation. Ein Jeder hat sich als Mittel in der Hand des Unbewussten zu betrachten; die Bestimmung des Menschen ist schliesslich — und darin liegen die Wurzeln der Ethik — nicht etwa (wie im Parfismus), dem Guten zum ewigen Sieg über das Schlechte zu verhelfen, sondern dem Unbewussten als Ganzem die schliessliche Selbstvernichtung immer mehr zu ermöglichen; und daran soll Jeder das intimste Interesse haben, da er ja selbst nur eine individuelle Ausprägung, ein personeller Ausläufer des Unbewussten ist. Aber der Fehler ist nur, dass Hartmann das Unbewusste schon von dem Individuum so getrennt und dem Letzteren gegenübergestellt hat, dass diesem gar nichts daran liegen kann, wie sich das Erstere befinde. Diesem Mangel sucht nun Hartmann wieder dadurch abzuhelfen, dass die Menschheit als Ganzes als das Erlösungsbedürftige hingestellt wird; allein die ganze Menschheit ist ja doch schliesslich für Hartmann nur ein Mittel zu einem ausser ihr liegenden Zweck, zur Erlösung des Unbewussten, abgesehen davon, dass die Gattung von ihm zu einem »metaphysischen Geheimwesen« gemacht wird, dem wir vom kritischen Standpunkt aus nimmermehr eine reale Existenz zugestehen dürfen. So irrt der eigentliche Schwerpunkt des Interesses zwischen der Menschheit als Ganzem, dem einzelnen Individuum und dem transcendenten Unbewussten hin und her — eine Folge der in der Metaphysik aufgestellten Mythologie.

Hartmann hat nun aber vor Allem die Aufgabe, zu beweisen, dass factisch ein Ueberschuss der Unlust in der Welt besteht. Diese Aufgabe, die nur eine Rechnungsaufgabe ist, indem es gilt, Soll und Haben gegeneinander abzuwägen, löst Hartmann in seiner bekannten »Lehre von den drei Stadien der Illusion«. Sie gehört zu dem Geistreichsten, was über dieses Thema geschrieben ist. In ihr wird »die Unvernunft des Wollens und das Elend des Daseins« den Menschenkindern in einer erschreckenden Offenheit vorgerechnet; wenn wir jene berufene Stelle lesen, glauben wir zwischen den Zeilen starr und unbarmherzig die Ziffern stehen zu sehen, mit denen das Elend uns vorgezählt wird. Bekanntlich wird im ersten Stadium das Glück als ein auf der jetzigen Entwicklungs-

stufe der Welt erreichtes, dem heutigen Individuum im irdischen Leben erreichbares gedacht. Hartmann hatte ein leichtes Spiel, diese Illusion zu zerstören. Im theilweisen Anschluss an die Schopenhauer'sche Lehre von dem negativen Charakter der Lust, (der Hartmann jedoch nicht allen positiven Werth abspricht), gibt er gewissermassen eine Statik und Dynamik der Lust- und Unlust-Empfindungen; er stellt ganz bestimmte, psychologische Gesetze für die Entstehung und den Wechsel derselben auf. Das Resultat lässt sich bildlich dahin formuliren, dass die Welt einer Geldlotterie gleiche, denn man muss die eingesetzten Schmerzen voll bezahlen; den Gewinn aber (und wie selten ist ein solcher!) erhält man nur mit Abzug herausbezahlt. Gesundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Existenz sind nur privativer Natur; sie sind keine positiven Güter; Zufriedenheit ist nur Freiheit von Schmerz, kein Gut. Das Nahrungsbedürfniss, der Hunger und die Liebe schaffen weit mehr Unlust, als Lust; ebenso sind Freundschaft, Ehre, Gefelligkeit, Familienleben u. s. w. Quellen überwiegender Unlust. Ebenso ist es mit allen anderen socialen und geistigen Gütern, selbst mit der Religion, Wissenschaft und Kunst. Die Unlust überwiegt nicht nur in der Welt im Allgemeinen, sondern auch in dem Leben jedes einzelnen Individuums; sie überwiegt *en gros* und *en détail*. Einen Ueberschuss der Lust über die Unlust zu erreichen, ist schlechterdings unmöglich. Sind ja selbst in der Liebe, dem sonst so gepriesenen Himmelsgut der Menschen, für beide Geschlechter die summarischen Leiden größer, als die summarischen Freuden; und besonders in dieser Hinsicht beruht die Lust auf einer Illusion, die im Fortschritt der Zeit zerstört wird.⁹⁰⁾ Und hier ist Hartmann mit »Prellereien der Natur« nicht sparsam, die er im theoretischen Gebiete so hartnäckig ableugnet. Er betont in hohem Maasse das Terenziſche: *Amantes, amantes!* Die Berechtigung der Liebe sei nur daraus abzuleiten, dass sie eine hohe Bedeutung für den Fortschritt und die schliessliche Erlösung der Menschheit habe; sonst wäre sie schlechthin verwerflich. Bei der Liebe sind in Wahrheit allein die Zwecke des Unbewussten, nicht, wie es den Anschein hat, die der Liebenden selbst wirksam, — und so darf man diesen mit vollem Rechte zurufen: *Sic vos non vobis*..... Das Resultat der eudämonologischen Analyse des menschlichen Lebens, dieser *Censura mundi* ist also: Wir kommen niemals über den Nullpunkt der Empfindung hinaus; alles ist eitel, nichtig und illusorisch. Alles

bringt mehr Unlust, als Lust. Ein anderer Maassstab jedoch als der eudämonologische, etwa der ethische oder aesthetische, wird an das Leben nicht angelegt. Die gemeine Lustempfindung ist es, an der Hartmann die Welt und das Leben misst. Freilich würde wahrscheinlich die ethische Analyse ein ähnliches Resultat geben: das nämlich das moralisch-Schlechte weit das moralisch-Gute überwiegt, und das Resultat der aesthetischen Analyse möchte dahin ausfallen, das wir im empirischen Leben weit mehr verwerfende Geschmacksurtheile aussprechen müssen, d. h. das des Hässlichen weit mehr ist, als des Schönen. Wenn Hartmann in seiner Analyse hervorhebt, das man sich selbst häufig in der Beurtheilung täusche, indem man z. B. nach einer erreichten Lust die Vorstellung habe, diese überwiege trotz ihrer Flüchtigkeit alle um ihrer Erreichung willen übernommenen Schmerzen, so hat er hier gewiss das Recht, das Urtheil des objectiven Philosophen bis zu einem gewissen Grade über das subjective Urtheil zu stellen. Jene Täuschung und Fälschung des Urtheils erklärt sich ganz einfach aus der Seltenheit der Lust, die daher für das Subject einen viel grösseren Werth erhält, ohne dagegen auch den objectiven Beobachter zu berechtigen, darum den vorangegangenen Schmerz, welcher die Bedingung dieser Lust ist, eben so niedrig zu taxiren, wie dies der die Lust Fühlende momentan nach psychologischen Gesetzen nothwendig thun muss. Ein einziger Lustmoment kann allerdings in dem Menschen die Vorstellung erwecken, er übertreffe an Werth alle Schmerzen des Lebens; allein dies ist eben nur eine begleitende momentane Vorstellung, die nicht sehr in die Wagchale fällt. Denn es gibt ja auch Schmerzmomente, die von der entgegengesetzten Vorstellung begleitet sind. Diese Begleitvorstellungen dürfen also von dem Philosophen nicht in die Abrechnung mit hereingezogen werden. —

Im zweiten Stadium der Illusion wird das Glück als ein dem Individuum in einem transcendenten Leben nach dem Tode erreichbares gedacht. Allein auch diese, besonders im Christenthum genährte, egoistische Hoffnung ist nur eine Illusion, welche der Fortschritt der Zeit zerstört. Im Christenthum verbindet sich die auf die Einsicht der Nichtigkeit des Irdischen gegründete Weltverachtung mit einer gläubigen Hoffnung auf eine ewige, transcendentale Seligkeit des Individuums. Allein Bewusstsein und Individualität sind nur in der Erscheinung. Unsterblichkeit ist Wahn. Der Wechsel auf

das Jenseits, der uns für die *Misere* des Diesseits schadlos halten soll, hat nur Einen Fehler: Ort und Datum der Einlösung sind gefälscht. Der Zustand nach dem Leben ist für den Einzelnen, wie der Zustand nach der Welt für das allgemeine Unbewusste — gleich Nichts. Auch diese Illusion des Egoismus, das das liebe Ich im Jenseits das hier versagte Glück erreiche, muss fallen. Wir stehen gegenwärtig am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Stadiums; in dem dritten Stadium wird das Glück als in der Zukunft des Weltprocesses liegend gedacht. Auf die »heidnische« und auf die »christliche Periode« folgt nun eine rein »weltliche«. Sie ist nur eine Vorbereitung zu der letzten Wahrheit, in die wir nur stufenmässig, wie bei den griechischen Mythen eingeweiht werden, nämlich zu der äussersten Zumuthung, ein für allemal auf alles und jedes Glück total zu resigniren. Auf den »immanenten Optimismus der Gegenwart« und den »transcendenten Optimismus der Zukunft« folgt also ein »immanenter Optimismus der Zukunft«, der aber dann bestimmt ist, in den absoluten Pessimismus umzufchlagen; von dem Letzteren unterscheidet jener sich nur dadurch, das er das Glück der Zukunft als ein positives sich vorstellt, während der Pessimismus das Glück der Zukunft negativ in der Möglichkeit der Selbstvernichtung erwartet. Im dritten Stadium unterliegt der Egoismus des Individuums dem Bewusstsein der universon Solidariät der Interessen in der Menschheit. Jetzt erst wird der Egoismus vollständig gebrochen, was eine Hauptbedingung der Erlösung ist. Die Hauptaufgabe dieses Stadiums ist, den Gedanken zu verbreiten, das der Einzelne für das Wohl des Ganzen arbeiten soll, wenn auch die letzte Einsicht dann zeigt, das dieses Wohl nicht positiv, sondern negativ vorzustellen ist. Der Hauptbegriff des dritten Stadiums ist der der immanenten Entwicklung. Für das dem Weltwesen, der Menschheit in der Zukunft winkende Glück arbeitet der Einzelne. Jeder arbeitet also für das Wohl der zukünftigen Geschlechter — wie er meint; factisch arbeitet er, nach Hartmann, an dem grossen Todtengräbergeschäften der Welt: der Fortschritt der Menschheit ist ja die Bedingung der endlichen Selbstvernichtung. Freilich ist dieser Fortschritt nur ein partieller; die Güter, können wir sagen, nehmen nur in arithmetischer, die Uebel dagegen in geometrischer Progression zu. Wenn auch Manches besser wird, so wird doch Vieles schlechter; die Menschheit wird alt, greisenhaft, bekommt ein hippo-

kratisches Gesicht und kommt, lebensfätt und weltmüde, zum Bewußtsein, daß all ihr vermeintes Glück nur ein »glänzendes Elend« ist; »in ihres Nichts durchbohrendem Gefühle« erkennt sie, daß das Dasein eine babylonische Verwirrung, ein Jammerthal, ein wahnwitziger Carneval, daß das Leben ein wildes, eisernes Würfelspiel um — Nichts ist. Die Summe der unfittlichen Handlungen nimmt zu, weil die Steigerung der Sittlichkeit hinter der Verschärfung des ethischen Maßstabes zurückbleibt. Die Ideale erweisen sich immer mehr als trügerisch; das Glück wird nicht vermehrt, nur die Wünsche und Bedürfnisse wachsen. Die pessimistische Stimmung erhöht sich durch Vererbung von Geschlecht zu Geschlecht und die brennende Frage nach dem absoluten Inhalt und Werth des Daseins löst sich so, daß man einsieht, alles Wollen sei thöricht und unvernünftig und die ganze Welt — werthlos, in jeder Hinsicht. Die Menschheit ist dann ein müder Greis und hat nur Einen Wunsch:

»Ich wollt', es wäre Schlafenszeit und Alles wär' vorbei!«

Wie die Kette der Causalität nach rückwärts nicht unendlich ist, so ist es auch nicht die Kette der Finalität nach vorwärts; es gibt einen letzten, höchsten Zweck; das ist die Selbstaufhebung des kosmischen Weltwillens. Sie wird erreicht durch das Mittel des Massenelbstmordes der Menschheit; dies ist die *ultima ratio*, dies das dramatische *dénouement* des Weltchauspiels. *Viribus unitis* muß die Erlösung erreicht werden. Der Weltproceß, der kein absoluter Selbstzweck sein kann, ist ein Vernichtungskampf des Logischen gegen das Alogische. Dieser Kampf hat einen Schlusseffect, »nach dem keine Zeit mehr sein wird«. Die menschliche Tragikomödie schließt also mit einem Knalleffect; die Schauspieler, welche zugleich die Zuschauer sind, verschwinden von der Bühne in die Versenkung des Nichts; die Lichter werden ausgelöscht, und da wo vorher so viel Jammer und Elend und so viel buntes Treiben war, herrscht dann für immer Todtenstille; die Welt ist todt, sie ist ihr eigenes Grab, sie schlüpft gewissermaßen in sich selbst hinein. Die Welt hat einen jüngsten Tag; und Hartmann spricht für sie vorahnend das *ἔσθεται ἡμῶς* als pessimistischer Prophet aus. Das Wollen ist der Kern des Lebens; das Wollen kommt nie zur Befriedigung; es ist unerfättlich und darum die Wurzel alles Uebels, alles Elends und alles Schmerzes, welcher daher der Grundton der Welt ist. Dieses Elend findet nur dann ein Ende, wenn das Wollen aufhört; die

Menschheit erhebt einen gemeinsamen Sturm, eine Revolution gegen den Weltwillen, den sie durch einen gemeinsamen Oppositionswillen überwindet und in sein Nichts zurückschleudert. Die Welt geht aus den Fugen; das Lebensspiel nimmt ein Ende mit Schrecken, und dies ist ja besser als ein Schrecken ohne Ende — *the rest is silence*. — *Sic transit — miseria mundi*.....

Der Wille verschwindet auf dieselbe zauberhafte Weise, wie er kam; beidemal erinnert er an den Freiherrn von Münchhausen, der sich an seinem eigenen Zopf aus dem Sumpfe herauszieht. Dem mythologischen Anfang entspricht der apocalyptische Abschluß der Welt. Und wie wäre es denn, wenn wir Hartmann noch überbieten würden, wenn wir sagen würden: »Freund, Deine Vorstellung vom Weltende ist das vierte Stadium der Illusion!«? Stellen wir uns einmal auf den Standpunkt des consequenten Pessimismus! Dann müssen wir sagen, daß Hartmanns Vertröstung der Menschheit auf eine Erlösung selbst nur eine infame Illusion unseres Bewußtseins, eine teleologische, optimistische Hoffnung sei, deren Erfüllung nach den bestehenden Weltgesetzen eine Chimäre ist. Und so ist es auch mit der proponirten Hingabe des Einzelnen an das Ganze; auch das Ganze ist nur eine Illusion, die der Mensch sich macht, um sein Erdenwirken nicht als nutzlos gelten lassen zu müssen. Die Vorstellung einer dauernden Fortwirkung dessen, was der Einzelne schafft, zu Gunsten des Ganzen, ist auch nur eine Illusion; daher ist die volle Hingabe jedes Einzelnen an den Weltproceß und seine Schmerzen zu Gunsten der zukünftigen Erlösung ein vollständig illusionäres ethisches Princip. Also nicht bloß die Hoffnung auf eine zukünftige Erlösung, sondern auch die Idee eines Wirkens für das Ganze sind bloße Illusionen, die sich leicht zerstören lassen. Aus diesen beiden Täuschungen besteht das vierte Stadium der Illusion; und Hartmann macht in dieser, wie in so vielen anderen Beziehungen einen ganz bedenklichen Rückschritt und eine rückläufige Bewegung im Verhältniß zu Schopenhauer. Es durchzuckt uns eine Ahnung von dem unermesslichen Jammer des Daseins erst dann, wenn wir seine Endlosigkeit einsehen. Die Menschheit kann sich nicht *in corpore* den Hals abschneiden; es würden neue Geschlechter entstehen, vielleicht auf anderen Planeten; und ist denn diese anthropocentrische Annahme Hartmanns, daß in der Menschheit eine solche Willenssumme vereinbar sei, welche hinreiche, um die übrige

Welt mitzuzerstören, nicht ein kindischer Irrthum? Kann der Mensch nie die eitle Einbildung lassen, er sei der Herr der Schöpfung? Denn ist es etwas anderes, wenn Hartmann hier dem Menschen die Macht zuschreibt, die Welt zu zerstören? Der Mensch ist nicht Herr der Schöpfung und nicht Herr der Vernichtung; er ist ein Spielball im feelenlosen, rechtlosen, blinden Kampf der Atome. Hartmanns Pessimismus ist das vierte Stadium der optimistischen Illusion. — Nicht wir sprechen so: so spricht der unverbesserliche, consequente Pessimist; wir bestreiten im Gegentheil die Praemisse in der Form, wie sie Hartmann ausspricht, daß nämlich in der Welt die Unlust die Lust überwiege, aus dem einfachen Grunde, weil es unmöglich ist, hierüber eine allgemein gültige Behauptung aufzustellen.

Wir gehen, wie bei der Metaphysik, nun auf die Consequenzen über, welche Hartmann aus dem Gefagten zieht; jetzt zeigt sich, daß wir Recht hatten, der Frage nach dem Werth der Welt den angegebenen Ort anzuweisen; denn im Verlaufe der Darstellung fanden wir ja die Anknüpfungspunkte für die sogenannten praktischen Fragen der Philosophie. In dem Gefagten liegen offen und klar, wenn oft auch nur angedeutet, die Wurzeln der Ethik, der Geschichtsphilosophie, der Sociologie, und der Religionsphilosophie. Unsere Eintheilung bewährt sich also; der Pessimismus erhält so sein Bürgerrecht in dem System und erscheint als fundamentales Glied desselben; er enthält neben dem Optimismus die Antwort auf die Frage nach dem Werth der Welt; die theoretische und die praktische Grundfrage sind die beiden functionell von einander abhängigen Centren, um die sich die verschiedenen Disciplinen der Philosophie nach ihrem logischen Zusammenhange gruppieren.

Wir besprechen zuerst die Ethik Hartmanns. Ihre Wurzeln und ihre Begründung sind allein in der eigenthümlichen Beantwortung der Frage nach dem Werth der Welt zu suchen. Da der eigentliche Zweck der Weltentwicklung die Selbstaufhebung der Welt ist, so ist es die sittliche Aufgabe des Menschen, diesen Weltzweck zu fördern. In der Ethik Hartmanns sind zwei Grundgedanken enthalten; der erste ist die eudämonologische Begründung der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit hat, wie Hartmann ganz im bewußtesten Gegensatz zu dem strengen »Moralismus« der Kant-Herbart'schen Schule lehrt, keinen absoluten Werth. Die sitt-

lichen Instincte (denn auch der ethische Charakter wurzelt tief im Unbewußten) sind nur dazu geschaffen, die Unlust zu vermindern und die Lust zu erhöhen. Der alleinige Zweck des Unbewußten kann die Glückseligkeit, d. h. in diesem Fall die Selbstvernichtung sein; das Sittliche an sich ist nur Mittel zu diesem Glückseligkeitszweck, nicht aber selbst für sich absoluter Zweck. Ja die Sittlichkeit hat damit nicht einmal etwas vor der Unsitlichkeit voraus. Wie die Sittlichkeit nur dem Zwecke der Lust oder der Verminderung der Unlust dient, so ist auch alle Unsitlichkeit ein Mittel, um die schließliche Lust zu vermehren, *resp.* das Leid zu vermindern oder die Selbstvernichtung herbeizuführen; denn ohne Unsitlichkeit ist keine Individuation und ohne Individuation keine Welterlösung möglich; ja — die steigende Unsitlichkeit dient sogar dazu, den Wunsch nach Erlösung zu beschleunigen. Also kann Hartmann nur dem Menschen anrathen, dem Weltprocess im Ganzen sich hinzugeben; aber wie es gleichgültig ist, ob man sich das Ziel desselben negativ oder positiv vorstelle, so ist es auch offenbar ganz gleichgültig, ob man sittlich oder unsittlich in denselben eingreife; beides führt zum Ziel, und dient dem Zwecke der Beschleunigung der Welterlösung. Somit zerstört sich Hartmanns Moralprincip selbst; und dasselbe ist nur gegen den unthätigen Quietismus gerichtet, nicht aber kann es die Sittlichkeit positiv begründen. Nichtsdestoweniger ist es anzuerkennen, daß Hartmann Alles that, um von seinen Prämissen und von seiner Evolutionstheorie aus die Privatmoral zu retten, obgleich er sich nicht scheut, sie dem Zwecke der Lust unterzuordnen. Zu diesem eudämonologischen Relativismus kommt nun der zweite Grundgedanke, daß der Einzelne sich in voller Lebensbejahung an den allgemeinen Weltprocess hingeben müsse, um die Welterlösung zu fördern. Der »ethische Werth des Pessimismus« soll eben darin liegen, daß durch die Welt- und Lebensverachtung am leichtesten die Selbstverleugnung gewonnen werde. Afese, Quietismus, Selbstmord sind unsittlich, weil sie auf Egoismus beruhen; nicht das *bene latere* erscheint ihm ein *bene vivere*, sondern eine entschlossene und öffentliche Mitarbeit an den gesammten Kulturinteressen; ebenfowenig darf man ein frivoles »*après nous le déluge*« aussprechen, sondern an die Stelle des Egoismus hat im dritten Stadium die interesselose Hingabe an das Glück und die Aufgaben der Allgemeinheit, der »Geist der Zusammengehörigkeit« zu treten, im Anschluß an die

pantheistisch-buddhistische Idee, das »dasselbe Weltwesen in allen Individuen meinen und deinen Schmerz fühle.« Diese ethischen Ideen Hartmanns bedürften noch einer specielleren Durcharbeitung.⁹¹⁾ Hartmann fühlt die Nothwendigkeit, der aus seinem theoretischen System unfehlbar folgenden Verzweigung am Leben einen Damm zu setzen. In einer eigenen Abhandlung sucht er die Frage, »ob der pessimistische Monismus trostlos sei«, mit Nein zu beantworten; allein wir sehen schon, das sein Pessimismus eben durchaus nicht consequent durchgeführt ist, das er im Gegentheil vermittelt innerer Widersprüche in einem Optimismus endigt. Für diejenigen, welche schon auf seinem Standpunkt stehen, und für diejenigen, die noch im dritten Stadium der Illusion befangen sind, bleibt aber das ethische Motiv dasselbe: nämlich die Hingabe an den Weltprocess, damit ihn Jeder in seinem Theile fördere und dadurch das endliche Glück, *resp.* die endliche Vernichtung rascher herbeiführe. Wir blicken hier etwas tiefer hinein in die Gedankenarbeit, die der Aufstellung des Systemes »des Unbewußten« vorhergegangen sein mag: die neue Idee der endlichen Welt-erlösung war nöthig schon aus dem Grunde, um aus ihr eine lebendigere Ethik, eine farbenreichere culturhistorische Ansicht zu gewinnen, als sie bei Schopenhauer möglich war. Jedoch scheint mir H. Lorm Recht zu haben, der in seinen »Philosophisch-kritischen Streifzügen« bemerkt, Hartmann verstecke den Mangel einer Individual-Ethik hinter der Vorschiebung einer Welt- und Social-Ethik, und sein System sei in seinen praktischen Consequenzen brüchig und unhaltbar, ja gezwungen, sich mit dem Hegel'schen Begriff der Allgemeinheit zu verquicken, nur das es ihn aus dem Optimistischen ins Pessimistische übersetze. Und das wird denn auch Niemand leugnen, das eine Begründung der individuellen Moral auf die von Hartmann versuchte Weise nicht möglich ist, schon weil es ihm nicht gelungen ist, den Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen so zu fassen, das der Einzelne ein Interesse an dem Letzteren nehmen könnte, abgesehen davon, das das von ihm geforderte Interesse einzig und allein auf der vagen Hypothese einer einstigen Selbstvernichtung beruht, einer Idee, die mehr ein Scherz als eine Hypothese zu nennen ist.

Indem also das Princip der praktischen Philosophie oder ihre Maxime so lautet: »Mache die Zwecke des Unbewußten zu den Zwecken deines eigenen Bewußtseins« (wobei es für das Handeln

gleichgültig ist, ob man das Ziel der Weltentwicklung und der Weltgeschichte sich positiv oder negativ denkt), erhellt, inwiefern nun die Ethik mit der eigenthümlichen Geschichtsphilosophie Hartmanns zusammenhänge. Diese nun hat nur wenig Beachtung gefunden und doch hängt sie nicht nur aufs engste mit seinem System zusammen, sondern ist auch an und für sich höchst beachtenswerth.

Wenn irgend ein Punkt geeignet ist, unsere oben gemachte Eintheilung zu rechtfertigen, so ist es die Geschichtsphilosophie; bei ihr ist es fast noch evident, als bei der Ethik, das für sie die Frage nach dem Werth der Welt den Ausgangspunkt bildet, oder, wenn man lieber will, das sie in diese Frage schliesslich einmündet. Der formelle Grundbegriff der Hartmann'schen Geschichtsphilosophie ist der der Entwicklung, des Fortschrittes vom Einfacheren und Niederen zu immer höheren und reicheren Lebensformen, (der jedoch nicht mit dem Fortschritt zum Guten zu verwechseln ist, den Hartmann nur bedingt zugibt); der materielle Grundgedanke aber ist derselbe, dem wir schon oben begegneten: die oben mitgetheilte Eintheilung Hartmanns, die Eintheilung der Illusionen in die drei Stadien enthält zugleich die Entwicklungsstufen, die großen Epochen der Menschheit. Die erste ist die jüdisch-griechisch-römische Welt; die zweite ist die christliche Welt, die dritte liegt noch in der Zukunft; aber sie wird in der Gegenwart vorbereitet. Jede Periode ist ein Fortschritt gegen die frühere. Das Eintheilungsprincip ist nicht etwa das politische, rein historische, sondern es ist das speculative; die jedesmalige Weltanschauung, als der Extract und die Blüthe einer Culturepoche, bildet das charakteristische Merkmal einer großen Periode; mit Recht hat man hier die Hegel'sche »Phänomenologie des Geistes« zur Vergleichung angezogen, zu der allerdings Hartmann's »Phänomenologie des Unbewußten« ein überraschendes Gegenstück bildet. — Die bekannte Schrift Hartmanns über die Selbstersetzung des Christenthums enthält neben der religionsphilosophischen Idee ein geschichtsphilosophisches Programm.

Die geschichtsphilosophische Perspective, die uns Hartmann für die Zukunft eröffnet, ist eine höchst traurige. Hartmann entwirft ein entsetzliches Bild dieser Zukunft. Die Unsittlichkeit nimmt zu, der Weltfortschritt erhöht nicht das Glück der Menschheit, sondern nur das Bewußtsein des Elendes. Auch hier begegnen wir jenem

verschränkten, paradoxen Gedankengänge Hartmanns, mit Hilfe dessen er Alles auf den Kopf stellt. Er gibt dem Optimisten zu: die Welt ist die beste; setzt jedoch hinzu: aber sie ist trotzdem schlechter als keine. Er gibt dem Moralisten zu: Man muß dem allgemeinen Wohle dienen; setzt aber hinzu: dieses besteht in der endlichen Selbstvernichtung. Er gibt dem Geschichtsphilosophen zu: die Welt hat als höchsten Zweck die Glückseligkeit; setzt jedoch hinzu: aber diese Glückseligkeit ist das *Nirwana*. So gibt er hier zu: die Entwicklung der Welt führt zu einem Fortschritt; setzt jedoch hinzu: aber dieser Fortschritt bringt noch viel mehr Elend und ist daher nur der Weg zum negativen Glücke, d. h. zur Selbstvernichtung. Diese paradoxe Gedankenverschränkung bei Hartmann ist ein Zerrbild der dialectischen Methode Hegels. Indessen befindet sich Hartmann in einem sonderbaren Selbstwiderspruch; einerseits sieht er nur in der Zunahme des Elends und des Bewußtseins vom Elend die Möglichkeit der Erlösung; andererseits empfiehlt er gerade umgekehrt, an der Verbesserung und Ausbildung der Menschheit zu arbeiten. Wäre denn nicht ein Rückschritt, ein Rückfall in das Mittelalter, der uns ja von einer gewissen Seite her so gerne leicht gemacht würde, das fürchterlichste Elend und würde daher nicht ein solcher Rückfall die schließliche Selbstvernichtung mehr beschleunigen, (da ja doch, wie im Christenthum, der vorhergehende Maximalstand des Elends die Bedingung der Erlösung sein soll) als ein immer weiterer Fortschritt? Hartmann behilft sich eben mit der Ausrede, der Fortschritt sei nur theilweise eine Verbesserung; er sei mehr ein Fortschritt zum Schlimmen; außerdem muß zum Zweck der Selbsterlösung auch materiell die Menschheit soweit fortgeschritten sein, um in möglichst enger Communication zu stehen, durch die es ihr möglich ist, in einer gemeinsamen Action plötzlich die Welt zu verneinen.

Die speciellere Ausgestaltung der Zukunft ist Sache der beiden letzten Punkte, der Sociologie und Religionsphilosophie. In der socialen Frage stellt sich Hartmann ebenfalls wieder ganz originell auf die Seite der Socialisten. Es werden und müssen die von den Socialisten geforderten Veränderungen eintreten, aber ohne daß dadurch der Glücksstand der Menschheit wesentlich gebessert würde. Die fortschreitende Intelligenz bringt den Massen das Bewußtsein ihres Elendes; denn das ist ja eben der Fluch der Steigerung des Bewußtseins, daß der Mensch nur immer mehr sein

Elend, seine jämmerliche Lage einsieht. Außerdem soll nach Hartmann in Zukunft trotz des Fortschrittes die Hungersnoth permanent werden. Eine leere Einbildung ist es ferner von Seiten der Socialisten, wenn sie glauben, daß durch die Einführung ihres Systemes in der Gesellschaft das Elend wesentlich vermindert werde. Wenn Eine Quelle des Elends verstopft ist, brechen zehn andere dafür auf; und gerade die angestrebte allgemeinere Bildung der Massen ist der Quell neuen Elends, indem die Menschen dadurch immer mehr zum Bewußtsein ihrer elendiglichen Lage erwachen; je mehr die Ausflucht vor der pessimistischen Einsicht in das Wesen des eigenen Willens durch die bisher mögliche Abwälzung auf äußere Urfachen in der Zukunft — versperrt wird, (indem die scheinbar ergiebigsten Quellen des Elends verstopft werden, die aber nur unwesentlich sind), desto mehr wächst auch die Erkenntniß, daß der Schmerz dem Willen zum Leben immanent, daß die Jämmerlichkeit des Daseins in dem Wesen des Daseins selbst begründet und von den äußeren Verhältnissen mehr scheinbar als in Wirklichkeit abhängig ist. Eigenthümlich ist nun wieder die bekannte, schon oben berührte Annäherung Hartmanns an den christlichen Providenzbegriff, wenn er das Unbewußte die geschichtliche Entwicklung zweckmäßig leiten läßt, theils durch Einpflanzung eines instinctiven Dranges in die Massen, theils durch Production von bahnbrechenden Genies; denn auch die Entwicklung der Menschheit im Ganzen ist eine organische und in dieses greift ja das Unbewußte lenkend ein. Das Unbewußte lenkt den beständigen Kampf um's Dasein teleologisch im Interesse der Entwicklung. Bemerkenswerth ist außer diesem Rückfall in die Mythologie noch die Ansicht Hartmanns, daß die Staatsform der Zukunft die Staatenrepublik, die Gesellschaftsform die Association sein werde; aber in jeder Beziehung wird das Elend sich vermehren.

In engem Zusammenhang mit dem Bisherigen und im engsten mit der Frage nach dem Werth der Welt steht die Religionsphilosophie Hartmanns. Ueber die psychologisch-metaphysische Bedeutung der Religion und ihren Zusammenhang mit Mystik und Philosophie müssen wir hinweggehen; wir können hier nur die religiöse Frage im engeren Sinne besprechen. Die Entwicklung der Religionsformen ist identisch mit den genannten drei Stadien. Mit dem Wachsthum der geistigen Substanz d. h. des pessimistischen Bewußtseins der Menschheit verliert die sichtbare Kirche und die

Religion an Wichtigkeit und umgekehrt — können wir sagen, — tritt das Problem vom Werth der Welt desto stärker hervor, je mehr die Religion zurücktritt. Das Christenthum muß nach Hartmann entweder monistisch werden oder untergehen. Hartmanns Schrift über »die Selbstzerfetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft« gibt dem Christenthum den Rath, sich mit buddhistischen Ideen zu verschmelzen; nur so könne es sich hinüberretten in die neue Aera. Die Religion der Zukunft fällt wesentlich mit dem Hartmann'schen System zusammen; der religiöse Cultus fällt hierbei natürlich weg. Der Mensch der Zukunft ist keiner eigentlich religiösen Erbauung mehr zugänglich, höchstens kann das Bewußtsein des mystischen Zusammenhanges mit dem All-Einen einen Ersatz für den bisherigen Cultus bilden. Die Hauptaufgabe der Prediger in der Zukunft würde also sein, die Menschen auf die letzten Consequenzen des Pessimismus vorzubereiten. Wie einst die christlichen Krieger dem Priester todesmüthig in die Schlacht und das dichteste Kampfgewühl hinein folgten, den Blick auf das Kreuz, das Symbol des Ewigen, Heiligen und Göttlichen gerichtet, so stürzen sich die Schaaren der Zukunft lebensmüde, weltverachtend in das Nirwana, den Blick auf das große Symbol des Pessimismus gerichtet, das seine Priester vorantragen — die Null! —

»Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein!« können wir sprechen, wenn wir uns von dem Modergeruch dieses Systems hinwenden zu dem frühlingssrischen, kerngefunden Realismus, dem thaten- und lebensfrohen Optimismus Dührings. Mußten wir oben, wie der Geisterchor dem Faust, dem Pessimisten zurufen:

Weh! Weh!
 Du hast sie zerstört,
 Die schöne Welt,
 Mit mächtiger Faust!
 Sie stürzt, sie zerfällt!
 Ein Halbgott hat sie zerfchlagen!
 Wir tragen
 Die Trümmer ins Nichts hinüber,
 Und klagen
 Ueber die verlorne Schöne. —

so erfüllt der Optimist die sich daran anschließende Aufforderung:

Mächtiger
 Der Erdenhöhne,
 Prächtiger

Baue sie wieder,
 In deinem Busen baue sie auf!
 Neuen Lebenslauf
 Beginne,
 Mit hellem Sinne,
 Und neue Lieder
 Tönen darauf! —

Obwohl die Prämissen, welche den Philosophen nöthigen, den Schluf auf Pessimismus oder Optimismus zu ziehen, nicht allein in der theoretischen, intellectuellen Domaine des Menschen liegen, sondern vielmehr und fast ausschließlich auf ethischem und psychologischem Gebiete d. h. in subjectiven Stimmungen, zufälligen Lebenserfahrungen, im Charakter und Temperamente zu suchen sind, und obwohl die Verschlingungen und Verschränkungen der verschiedenen die Weltauffassung bestimmenden Principien sehr complicirter Natur sind, so, daß man sowohl vom Materialismus, wie vom extremsten Idealismus oder von irgend einer sonstigen, beliebigen theoretischen Weltauffassung aus etwa zum Pessimismus gelangen kann, — so läßt sich doch vielleicht, wenigstens für die meisten Fälle, folgende einfache Formel hiefür aufstellen, daß nämlich der Realismus sich zum Optimismus gerade so verhalte, wie der Idealismus zum Pessimismus. Von dem theoretischen Zweifel an der Wahrheit und Einzigkeit der Erscheinungswelt bis zur praktischen Verzweigung an ihr ist nur Ein Schritt. Ist die Erscheinungswelt einmal als das Unwahre und nicht Seiende erkannt, so stellt sich auch leicht die Ansicht von ihrer Werthlosigkeit und Schlechtigkeit ein; und es kommt dann nur noch auf die Bestimmung des transcendenten Seins an, ob sich dann an den empirisch-immanenten Pessimismus ein transcendent Optimismus oder Pessimismus anschliesse; für jenes sind Plato und das Christenthum, für dieses Schopenhauer und der Buddhismus die klassischen Belege. Der Realist dagegen, welcher die Erscheinungswelt für das volle und ganze Sein nimmt, hinter dem nichts mehr ist, worauf er sich zurückziehen kann, wird eher geneigt sein, sich diesem einzigen Sein vertrauensvoll in die Arme zu werfen, als der Idealist, der die Erscheinung nur für ein getrübttes Abbild einer Idealwelt hält. Und Letzteres ist ja schließlich ebenso bei Hartmann der Fall, wie Ersteres bei Dühring. Daß sich hievon freilich auch Ausnahmen finden, läßt sich wohl denken, war doch z. B. der Idealist Hegel Optimist, der Materialist Lucrez Pessimist; doch wird sich dann immer finden, daß der Idealismus in diesem Falle

etwas Realistisches an sich trägt, und daß der Materialismus sich mit einer Art des Idealismus, wie z. B. hier mit dem ethischen Idealismus verschwifert. Umgekehrt aber wird auch der, welcher die Wirklichkeit schlecht findet, geneigt sein, nicht an sie zu glauben, und wer zufrieden mit ihr ist, andererseits auch ihre Realität unbedenklich anerkennen. —

Die metaphysische Wurzel des Dühring'schen Optimismus liegt in der Bestimmung des All-Einen Seins als des Trägers aller Realität, als des Kernes aller Vernünftigkeit; das All-Eine Sein aber fällt zusammen mit der materiellen Welt der Erfahrung. Den psychologischen Ursprung desselben aber setzt Dühring selbst in den univervellen Affect; dem Ganzen der Welt gegenüber finden erhebende oder niederdrückende Gemüthsbewegungen statt. Dühring leugnet nicht, daß in diesen Bewegungen ein pessimistischer Habitus sich ausbilden, daß auch der negative Pol überwiegen könne. Allein in Wahrheit und genährt mit umfassenderer Einsicht kann er doch nur die allein haltbare Gestalt der Zufriedenheit mit dem Weltgange, der Ausgleichung und Harmonie an sich tragen. In dem univervellen Affect, d. h. in der Gefühlsgestaltung gegenüber der Totalität des Lebens und der Welt, also gegenüber dem Universum, (das aber ja nicht personificirt werden darf), spricht sich das höchste Lebensgefühl aus, welches die Mannigfaltigkeit unserer Gemüthsbewegungen unter der Vorherrschaft einer bestimmten Richtung zusammenfaßt. Er ist die Resultante aus unzähligen Factoren und bezieht sich nicht auf einzelne Seiten oder Theile des Lebens, sondern auf das Ganze des Daseins. Er treibt auch, wie wir sahen, zur lebendigen Weltauffassung und ist so die Wurzel sowohl der theoretischen, wie der praktischen Welt- und Lebensanschauung.

Dühring hält die Frage nach dem Werth der Welt, die Untersuchung, ob die Thatfachen bestimmten von uns versuchsweise angenommenen Zwecken, also beispielsweise dem Zwecke der Glückseligkeit entsprechen, für ein entscheidendes Problem des Menschenlebens, obwohl er nicht leugnet, daß es sich in den letzten Jahrzehnden mit unverhältnismäßiger Breite in den Vordergrund gedrängt habe.

Mit Entschiedenheit sucht er in dieser Streitfrage den wahren Optimismus zu begründen; er weist ebenso sehr den falschen Optimismus zurück, als er die relative Berechtigung des Pessimismus anerkennt. Er leugnet die Uebel nicht. Aber es gibt nach ihm für sie

in letzter Instanz eben keine andere Beruhigung, als die Ergebung in eine ursprünglich in der Natur des Seins liegende, spinozistisch gedachte Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeitslehre macht er entschieden geltend gegen das »empörende« Zurückgreifen auf einen mehr oder minder bewußten Willen. Im Gegensatz zu dieser Zufälligkeitslehre — so können wir die damit gemeinte Hartmann'sche Ansicht charakterisiren — betont Dühring, daß die Seele des Menschen nur in einem Aeußersten, welches nicht anders sein kann und werden konnte, die letzte Ruhe und das ideelle Gleichgewicht finden kann. Wenn es, meint Dühring, nicht dieselbe Nöthigung ist, vermöge deren $2 \times 2 = 4$ ist, durch die auch alle anderen Verhältnisse und Schicksale im Sein bestimmt werden, so bleiben alle die übeln Thatfachen des Weltzusammenhangs für jedes weiter denkende Wesen unerträglich. Auch hier liegt nur in dem Aufhören der Berechtigung der Frage nach dem Warum die Möglichkeit ideeller Beruhigung.

Dühring unterfucht zunächst die Urfachen der pathologischen Erscheinung des Pessimismus, aus denen sich das markirte Hervortreten pessimistischer Neigungen im XIX. Jahrhundert erklären lasse; und wenn Hartmann auf ähnliche Weise die culturhistorischen und psychologischen Motive des Optimismus und der optimistischen Illusion auffucht, um den Optimismus so in seiner Wurzel auszurotten, ihn bis in seine letzten und geheimsten Schlupfwinkel zu verfolgen und jegliche Hoffnung auf Glück als Täuschung zu brandmarken, so sucht Dühring die Quellen des Pessimismus und des pessimistisch-finsteren Wahnes und der pessimistischen Corruption aufzudecken, um sie ein für allemal zu verstopfen. Der klassische, normale Vertreter des Pessimismus ist ihm nicht der romantisch angekränkelte, passive Sonderling Schopenhauer, nicht der frivole Heine, sondern der »Entrüstungspessimist« Byron, dessen Pessimismus immer mit einer »heroischen Action verbunden war«. Mit einer für Dühring charakteristischen Einseitigkeit läßt er nur diesen Pessimismus gelten, da seine Wurzeln in socialen Mißständen liegen sollen, welche der Besserung fähig sind. Denn der (von ihm selbst vertretene) »Entrüstungspessimismus« eines Byron soll aus den Mißständen der englischen Gesellschaft allein entstanden sein. Byrons nach dem Ideal besserer Culturzustände strebende, aber durch Reaction bedrückte Leidenschaft schlug prophetische Töne an; er steht hoch über dem vulgären Zeitpessimismus, da bei

ihm die natürliche Leidenschaft des Lebens die Oberhand behielt. Freilich vergißt Dühring, daß dies nur eine der Quellen des Byron'schen Pessimismus war; die andere war die allgemeine, unheilbare Wunde des menschlichen Geschlechtes. Entschieden verwirft er aber den »Bevölkerungspessimismus« von Malthus, an den sich Darwin wieder anschließt. Und wenn auch der Letztere aus dem Kampf um's Dasein Fortschritte ableitet, so leugnet Dühring doch entschieden die Wahrheit dieser Idee. Die Darwin'sche Lehre, die er ja auch naturwissenschaftlich bekämpft, scheint ihm eine unheilvolle Handhabe des Pessimismus und der Manchesterpartei zu sein. Da haben wir nun auf einmal den tieferen Grund seiner Polemik gegen Darwin; socialpolitische Motive einseitigster Art liegen ihr zu Grunde. Der Socialist, der an die Realisation seiner Utopieen glaubt, muß in dem Darwin'schen Kampf um's Dasein, in der darin liegenden Concurrenz und dem Recht des Stärkeren eine feindliche Idee erblicken. Jene Malthus-Darwin'sche Idee, daß die Organismen im Kampf um's Dasein sich gegenseitig die Existenzbedingungen freitig machen, daß die Menschheit im Verhältniß zu den vorhandenen Nahrungsmitteln viel zu schnell wächst, daß also durch gegenseitige Vernichtung die dichten Reihen der Bevölkerung gelichtet werden müssen, daß mit der Uebersahl der Organismen grausam aufgeräumt werden muß, — erscheint ihm eine demoralisierende und lebensfeindliche Theorie und eine gefährliche Handhabe des Pessimismus, sowie des socialen Egoismus zu sein und in verwerflicher Einseitigkeit den Kampf als die ausschließliche Grundgestalt der kosmischen Beziehungen zu betonen, während doch auch positive Beziehungen zwischen den höheren Organismen sich geltend machen, d. h. die gemüthlich-ethischen Motive, die man nicht übersehen darf. An Stelle der auf den gemeinsten Egoismus basirten Concurrenz verlangt er ethische, auf edlere Menschlichkeit gerichtete Bestrebungen. Noch viel entschiedener, als den falschen Pessimismus verwirft er den slavischen, verfälschten Optimismus eines Leibnitz, den schon Voltaire im *Candide* mit den bekannten Worten verhöhnte: *Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles*. Er schließt sich im Allgemeinen dem mit idealem »Entrüstungspessimismus« (nämlich Entrüstung über die gegenwärtigen socialen Mißstände) verbundenen Optimismus eines Bruno, Rouffeau, Shelley an. Mit kosmischem Optimismus verbindet sich bei ihm entschiedene Verachtung der socialen Ueberlieferungen; nur

ein Ueberblick über die Univerfalgestaltung und über die Gesamtdimensionen des Seins hilft über »die bösen Träume des Pessimismus« hinüber. Eine solche Combination des Optimismus mit dem Pessimismus ist für ihn der hohe Standpunkt, der das Ganze überschauen läßt, von wo die Uebel des Daseins in ihrem richtigen Verhältniß bemessen und mit dem gutartigen Grundzuge der Welt vereinbar werden. Heroische Thätigkeit muß an Stelle des schlaffen Pessimismus, besonders in socialen Dingen treten. Man soll nicht träge dem Steigen des Elends zusehen, noch die Politik des Pessimismus befolgen, der verzweifelnd die Hände in den Schooß legt und ein faules Gehenlassen predigt, bis die Mechanik des socialen Geschehens von selbst eine Aenderung hervorbringe, sondern mit rüstiger, mächtiger Faust soll man dem abwärts rollenden Rad der Geschichte in die Speichen fallen und es in die allein richtige Bahn des Socialismus bringen. Noch mehr verwirft er den »Jenseitigkeitspessimismus«, der an die Stelle einer natürlichen Umschaffung der Verhältnisse mit Schopenhauer auf die Flucht in's Jenseits oder Nichts abzielt, und der also, können wir sagen, bei der negativen »Kritik der Thatfachen« ebenso nach halbvollbrachter Arbeit stehen bleibt, wie der absolute Scepticismus bei der negativen »Kritik der Begriffe«. Eine Folge der Ausschweifung und des Ekels aus lüfternem Lebensrausche ist ihm der »Faulungs- oder Corruptions-Pessimismus« der Gegenwart, der als eine gerechte Nemesis auf die Schlemmerei und Ueberladung in den höheren Klassen erfolgt sei. Er ist ihm eine Folge der Verderbtheit des Wissens und Wollens; für das wurzelhaft gute Streben wird Sein und Welt nie etwas darstellen, woran in seiner Totalität zu verzweifeln wäre. Solcher Pessimismus sei der Ausdruck »wurmstichiger Lebensverhältnisse«; seine Heilung liege in der Besserung der socialen Umstände. Aller Pessimismus sei nur ein theoretisches Gegenstück tatsächlicher Spannungszustände und ein Symptom socialer Verwerfung. Man unterbindet ihm die Adern und entzieht ihm die Berechtigung, wenn erst die socialen Zustände gebessert sind. —

Die »positive Schätzung der Lebens Elemente« ist ein Hauptgegenstand der »Wirklichkeitsphilosophie«; sie soll ohne »optimistische Beschönigung und ohne pessimistische Verläumdung« stattfinden; aber entgegen der verdammenden Abschätzung des Daseins von Seiten des Pessimismus sucht sie eine gerechtere und richtigere Würdigung des Lebens und seiner Elemente anzubahnen, die natür-

lichen Ursachen der Gemüthsbedrückung zu untersuchen und die dem Leben feindlichen Kräfte, die innerhalb des Lebens selbst haufen, auf ihre Rolle und ihre Schranken zu prüfen.

Der Maafsstab der Schätzung des Lebens ist die normale, naturgemäße Empfindung, nicht aber eine maafslose Sentimentalität. Vor Allem muß man sich, um den Abweg des Pessimismus zu vermeiden, davor hüten, beschränkte Störungen und partielle Mängel auf den Charakter des Ganzen zu übertragen. Thatsache ist die Lebenssteigerung auf den höheren Stufen der Organisation; der positive Lebensgehalt ist unendlich reicher auf den entwickelteren Stufen; das könnte aber nicht der Fall sein, wenn das Leben eine schlechte Production wäre. Es ist zwar real-logisch im Antagonismus der Welt begründet, daß die neue Freude auch neuen Schmerz gebiert; allein es ist nicht nachgewiesen, daß der Antheil des Schmerzes auf den höheren Stufen mit größerer Geschwindigkeit wachse, als der Antheil der Freude; eine solche Annahme widerstrebt sowohl dem allgemeinen Schematismus der Dinge, als den wirklichen, einzelnen Thatfachen. Das Leben, sich zu immer reicheren Gestaltungen potenzirend, nimmt an Gehalt, Kraft und Harmonie zu. Freilich limitirt Dühring diese Behauptung selbst durch das Zugeständniß, daß auf den höheren Bewusstseinsstufen die Qual häufig zunehme, weil eben auch die ideelle Empfindlichkeit in demselben Maasse zunehme; und die schlimmste Seite der Pein ist ja die ideelle. Nur niedere Bewusstseinsstufen sind »dickfellig,« wenn man diesen neuerdings in der Politik beliebten Ausdruck hier anwenden darf. Also mit der Lebenssteigerung wächst auch der »positive Werth des Daseins«. Die Wurzel der Schätzung des Daseins liegt nun in unserer, aus dem Willen entspringenden »Leidenschaft für ein höheres Dasein«; denn wenn wir die Dinge schlecht finden, so thun wir das, weil wir sie anders wollen, weil wir nicht mit ihrer Thatfächlichkeit zufrieden sind; und indem das Gefühl zwischen feinen mehr oder minder befriedigten Gestaltungen unterscheidet, ist es das Maass seiner selbst. Da läßt sich denn nun nicht leugnen, daß sich jenem höheren Triebe viele Hindernisse und Uebel gegenüberstellen und das sind nicht bloß die physischen Uebel, an die sich der ordinäre Pessimismus vorwiegend hält, sondern auch jene unendlich viel peinvolleren Lebensbeziehungen, die aus den intimsten moralischen Beziehungen des Menschen zum Menschen stammen. Zu ihrer Vertheidigung resp. Rechtfertigung macht nun Dühring die bekannte, nicht mehr ganz

ungewöhnliche Wendung aller Optimisten: er erklärt die Uebel für nothwendiges Heizmaterial, um das Lebenspiel wach zu erhalten. Ohne die »natürlichen Widerstände« gäbe es kein lebenswerthes Dasein. Die Widerstände des Lebensgenusses sind integrirende Bestandtheile dieses Genusses selbst. Auch das organische Leben, wie das psychische, besteht nur in einer stetigen Ueberwindung von Hemmungen. Einseitiger Lebensgenuss ohne Mühe und Anstrengungen ist eine utopistische Phantasie. Das Leben in jeglichem Sinne des Wortes besteht in einer stetigen Ueberwältigung der mechanischen Widerstände; mit einem teleologischen Optimismus findet Dühring eine Bürgschaft für das Zusammenstimmen von Ziel und Kraft in der Thatsache, daß ja das Sein selbst jene Hemmungen nothwendig einschliesse. Eine Unproportionalität von Hemmung und Leben wäre ein Zeichen einer inneren Uneinigkeit im Sein; woher soll diese aber, ruft er mit einer *petitio principii* aus, kommen, da die Natur eine univervelle, alles umfassende Einheit ist?

Zur näheren Begründung stellt Dühring nun sein interessantes »Gesetz der Differenz« auf. Schon das Wesen aller Empfindung beruht auf Differenz, und auch das Lebenspiel im weitesten Sinne besteht nur im Antagonismus, in der Differenz der Kräfte. Der Uebergang, der Wechsel gibt Reiz; ja der so gefürchtete Tod ist auch ein nothwendiges Lebenselement; denn auch er ermöglicht einen solchen Rythmus; auch der Wechsel der Lebensalter gehört u. A. zu jenen genuferzeugenden Uebergängen. Ohne Intervalle und ohne Differenzen wäre das Leben roh und schaal. Im Wechsel der Lebenssituationen entwickeln sich die entscheidenden Reize. Ein weiter zu berücksichtigender Factor ist die »Wirkung des Ideals«, das freilich zunächst negativ durch Vergleichung mit der Wirklichkeit extreme Spannungszustände im Gefühlsleben entstehen läßt, aber dann doch auch durch die ideale Vorwegnahme der Zukunft des Menschengeschlechtes positiv wirken soll, wobei Dühring freilich ganz einseitig immer nur die socialen und also möglicherweise der Verbesserung fähigen Zustände ins Auge faßt, ohne jener Factoren zu gedenken, die in keiner Ewigkeit sich verändern lassen und welche die tiefsten und reichsten Quellen des nachhaltigsten Weltleides und des einschneidendsten Menschenleidens sind.

Eines der besten Werke von Dühring ist seine, leider wenig gekannte Abhandlung: »Der Werth des Lebens.«⁹²⁾ Hier begründet er diese seine Ideen ausführlicher. Besonders charakteristisch ist

seine Theorie der Liebe, die er gegenüber Schopenhauer vertritt; bei der Liebe ist nach ihm besonders die ideale Vorwegnahme des Zusammenhanges mit den ferneren Schicksalen der Gattung der treibende Factor der Lustempfindung. Ich mache besonders noch auf diesen Punkt, den ich hier natürlich nur kurz berühren konnte, aufmerksam; an keinem Punkte stehen sich Optimismus und Pessimismus so scharf gegenüber wie an diesem. Die Auffassung der Liebe, der Quelle der höchsten Seligkeit und des tiefsten Leides, ist unleugbar von entscheidend charakteristischem Werthe für die Beantwortung der Frage nach dem Werthe der Welt.

Auf dem »Gesetz der Differenz« beruht es, daß die Wiederholung des Erprobten keinen Reiz mehr hat und daß mit der Erreichung des angestrebten Zieles die Luft ein Ende nimmt. Das befriedigte Leben ist an sich schon ein geistiger Tod, daher ist ein gewisses Maas von Störungen unentbehrlich für die höhere Gestaltung des Menschenschicksals. Ja, ohne die Hindernisse würde sogar der Werth des Daseins entschieden geringer ausfallen. Beachtenswerth ist hier die Bemerkung, daß der Tod auch ein ideelles Bedürfnis sei, nicht nur ein physisches, da Niemand, der sich verstehe, sein Leben noch einmal wiederholen möchte. Der Tod ist keine bedauerliche Vernichtung, sondern eine Selbstbefreiung des Daseins, wenn es sich genug gethan hat. Durch diese versuchte Zurückführung einer sonst pessimistisch ausgedeuteten Thatsache, nämlich daß Niemand zweimal zu leben wünsche (die u. A. bekanntlich von Kant hervorgehoben wurde), auf ein allgemeines Lebensgesetz hat Dühring sich als sehr feiner Beobachter bewiesen, und seine Darstellung ist ein Beweis, daß man diese Fragen mit demselben wissenschaftlichen Ernst behandeln muß und kann, wie die rein theoretischen, und ein neuer Beleg für unsere Auffassung, daß die Frage nach dem Werth der Welt einen integrierenden Theil der philosophischen Weltanschauung bilde.

Also die Störungen und Hemmungen sind nothwendig für eine feinere Gestaltung des Menschenschicksals, und wo dieser Trost nicht ausreicht, da ist Dühring dann mit seinem Hinweis auf die Nothwendigkeit alles Geschehens bei der Hand, die nicht nur für den theoretischen Ausblick die letzte Beruhigung gewährt, sondern auch eine psychologisch wichtige Stütze für die praktisch umschaffende Gestaltungskraft ist. Ich möchte für diese Art von Rechtfertigung der Welt den Terminus »Phyiodicee« vorschlagen; er ist dem Aus-

druck »Theodicee« nachgebildet; denn was will Dühring anderes, als nachweisen, daß zwar nicht der Allvater Gott, aber die Allmutter Natur Alles zum Besten eingerichtet habe; und für sie ist er ein beredter und begeisterter Anwalt, und erinnert hier nicht selten an den naturalistisch-pantheistischen Optimismus eines Bruno, mit dem er in Dankesbezeugungen gegenüber der allweisen, sorgsamen Mutter Natur ausbricht. Man vergesse nicht, daß Dühring kein bloßer Materialist ist; sein »universelles Sein« enthält ein teleologisches, ein mystisches Element. — Unsere höhere Erkenntnis dürfen wir, so meint Dühring, trotzdem sie auch die Quelle des Irrthums ist, nicht als ein hassenswerthes Privilegium, als ein »Danaergeschenk der Natur« ansehen. Das objective und subjective Verfehlen ist ein in der Gesamtverfassung des Seins gewolltes und unumgängliches Mittel zum Zweck des mannigfaltigen und losgebundenen Lebensspieles. Selbst der Stachel, den die schlimmen Affecte des Menschen enthalten, spielt im Haushalt der gegenseitigen Beziehungen eine auf Selbsterhaltung gerichtete Rolle und sie sind als nützliche Leidenschaften in der Natur und ihrer Oekonomie angelegt. Das Unangenehme ist der treibende Motor aller Triebe. Das Peinliche spielt als constitutive Nothwendigkeit eine unumgängliche Rolle und, ohne Selbstzweck zu sein, dient es dem Genuße als Mittel — teleologische Interpretationen, zu denen sich Dühring wider seine eigenen methodischen Voraussetzungen hinreißen läßt, um den Optimismus zu retten. Die Natur wäre eine Stümperin, wenn sie den Trieben nicht diesen Stachel mitgegeben hätte. Er leugnet das »radicale Böse« im Menschen nicht; aber es sei nicht geheimnisvoller als das Gute; im Sündenbegriff brauche man nichts Mystisches zu suchen. Der allgemeine Gedanke des Antagonismus erklärt das Böse und ursprünglich Feindschaftliche als eine besondere Spannung der Gebilde. Es hat eine positiv-reale Existenz und ist nicht bloß der Schatten des Guten; aber es unterliegt im Laufe der Zeit der Ausrottung, wie die Fehlgeburten, die Mißgriffe einer fehlbaren Natur; denn die Natur fehlt und irrt, wie wir, ihre Kinder, und nicht selten müssen wir die »irrende Natur« verbessern; denn wir selbst sind ja auch Theile der Natur, — durch die sie sich selbst corrigirt, wenn sie irgendwo einen Fehler begangen hat. Sie kann nicht Alles ausführen, was sie will — eine ursprüngliche Nothwendigkeit beschränkt die gedachten und gewollten Möglichkeiten; und so personificirt Dühring die Natur zuletzt zu einer Göttin, die, wie

der Leibnitz'sche Gott machtlos der logischen Nothwendigkeit gegenübersteht, von deren steinerner Brust alle Wünsche abprallen.

Von diesem Standpunkt aus ist es natürlich für Dühring ein höchst wichtiges Problem der Zukunft, zu erforschen, was geschehen kann, um den Reiz des Lebens noch zu steigern. Aehnlich wie Hartmann, nur in ganz entgegengesetztem Sinne der Menschheit praktische Rathschläge gibt, wie sie sich in dieser miserablen Welt so gut als möglich einzurichten habe, so gibt Dühring nun Rathschläge bis ins kleinste Detail, wie man die vorhandenen Daseinsreize und den positiven Lebensgenuss unter möglichster Vermeidung einer gleichzeitigen Unluststeigerung erhöhen könne, wie man in der guten Welt sich noch besser und angenehmer einrichten, wie man das Leben immer lebenswerther machen könne.

Bei dieser Luststeigerung muß man, (wie schon die Stoiker betonen) dem Princip der Natur folgen; dieses Princip aber ist jenes »Gesetz der Differenz«; es ist die allgemeine Formel, unter welche Dühring alle speciellen Fälle befaßt. Diefem Naturgesetz entspricht die absichtliche und bewusste Individualisation und Variation, also (besser gesagt) die immer feinere Differenzirung der Reize. Man muß die natürlichen Spannungen zwischen Bedürfnis und Befriedigung wach erhalten; da die Differenz im weitesten Sinne allein dem Leben Reiz verleiht, beruht auch alle Reizsteigerung auf ihr. So spielt denn z. B. in der Liebe der Reiz der Individualität (d. h. des Besitzes einer geliebten Person, als einer einmaligen, sonst nirgends und nie mehr vorhandenen, und Niemanden sonst zugänglichen Einzigkeit) eine große Rolle. Die praktische Grundregel ist, nichts ohne Interesse zu thun und nichts bis zur Langeweile zu betreiben; um sich vor Enttäuschungen zu hüten, muß man alle Illusionen abstreifen, den natürlichen Rythmus des Lebens einhalten, die Kraftbethätigung nie in überspannende Anstrengung verwandeln u. f. w. In der Ehe setzt Dühring z. B. an die Stelle des Geschlechtszwanges die gegenseitige Freiwilligkeit, um sie aus einer Last in eine Lust zu verwandeln; an die Stelle der egoistischen Concurrenz setzt er die Socialisation der gesammten Productions- und Consumtionsverhältnisse, was freilich ein sehr bedenklicher Rath ist; indessen glaubt er, der Socialismus werde eben den Reiz der wirtschaftlichen Thätigkeit unvergleichlich steigern. Die Entwicklung der Daseinsreize beruht endlich auf einer befriedigenderen Gestaltung der öffentlichen Beziehungen; nur aus dem

Gemeinleben wachsen neue Elemente des Bedürfnisses und somit des wahrhaften Interesses hervor. Andere Rathschläge beziehen sich auf die geistigen Thätigkeiten. Bemerkenswerth ist der Rathschlag, die bisher für roh gehaltenen, sinnlichen Triebempfindungen, anstatt sie zu ächten und zu verpönen, zu vergeistigen und ihnen »Ideale abzugewinnen.«

Die drei Hauptgedanken, welche die Argumentation Dührings durchziehen, sind folgende: 1) Der Schmerz ist eine unumgängliche Vorbedingung des Reizes; 2) Aus der Einsicht in die absolute Nothwendigkeit der letzten Thatfachen entspringt für uns Beruhigung; 3) Das Glück der Menschheit liegt in der Zukunft. Keiner von diesen Dreien aber ist stichhaltig; denn der Erste, wenn im optimistischen Sinne als Beweismittel angewandt, involvirt einen logischen Fehler; der Pessimist klagt ja gerade darüber, daß der Schmerz nothwendige Vorbedingung der Lust sei, er gibt sogar gerne zu, daß in der bestehenden Welt diese Einrichtung gar nicht anders sein könnte. Damit, daß der Optimist nachweist, ohne Schmerzen wäre keine intensive Freude möglich, also sei der Schmerz nothwendig als Hintergrund und Folie für die Lust, glaubt er den Pessimisten widerlegt zu haben; allein dieser tadelt eben gerade diese Einrichtung, daher verwirft er die ganze bestehende Welt. Gerade die Nothwendigkeit jener Nothwendigkeit ist ihm unerträglich und unbegreiflich. Gerade jene wohlbekanntes Thatfache, daß es ohne Leid keine Lust gibt, diese Thatfache, die ein unbestreitbares psychologisches Gesetz ist, erscheint dem Pessimisten eine verwerfliche, grausame Einrichtung; daß es eben der Hilfsmittel der Störungen bedarf, um das Normale und Gute zu ermöglichen, das dünkt ihm eine schlechte Weltinstituition zu sein. Er sagt daher: Lieber gar keine Welt, als eine solche, in der dieses nothwendige Gesetz herrscht. In dem zweiten Satze aber wird die reale Nothwendigkeit mit der Vernünftigkeit verwechselt. Real ist bekanntlich Alles nothwendig; allein das Unheil, das uns der sogenannte Naturzufall und die boshafte Willkür zufügen, läßt sich nie als nothwendig, d. h. als vernünftig von uns begreifen; und dieses Unheil ist das schlimmste. Mögen auch die Weltgesetze, die alles regeln, zuletzt so einfach als $2 \times 2 = 4$ und also in diesem Sinne absolut vernünftig sein, — so sind doch die aus ihnen resultirenden Combinationen häufig so unvernünftig, daß jene Nothwendigkeitströstung eben auch als eine fadenscheinige Illusion sich herausstellt. Und

was hilft es dem verzweifelnden Herzen, wenn ihm auch der kluge, kühle Kopf tausendmal die objective, logische Nothwendigkeit vorrechnet — das Herz verzweifelt doch, und läßt sich mit solchen Tröstungen nicht abspeifen; es hat eben eine andere Logik als der Kopf. »Nothwendigkeit« ist nur eine Phrase, ein schmerzstillendes Schlafmittel, ein Schlagwort, das der Mensch sich erfand, um sich zu betäuben, da er sonst die Welt der Schmerzen nicht ertragen könnte. »Ergebung in die Nothwendigkeit« ist eine eben so lächerliche Selbsttäuschung, als der muhamedanische Fatalismus. Eine gequälte Seele oder ein gefolterter Körper kennen keine »Nothwendigkeit«, die bloße Abstraction eines Stubenphilosophen. Der Rückzug auf die Nothwendigkeit rettet also auch vor der Verzweiflung nicht und der Gedanke an sie bietet nur eine momentane, verrätherische Stütze; in ihr findet die gequälte Menschenseele keine Veröhnung, keine Schadloshaltung. Und was Drittens die »Umschaffung der Verhältnisse«, d. h. die Socialisirung der Welt betrifft, so kann sie auf keinen Fall die beiden Quellen des gräßlichsten Unheils verstopfen: den Naturzufall und die Menschenwillkür. Diese Illusion beruht auf der Einseitigkeit Dührings, der in verbissener Hartnäckigkeit die Wurzel alles Uebels in den socialen Mißständen sucht und daher auch eine Besserung aller Uebel von socialer Veränderung erwartet. Die socialen Mißstände sind noch nicht die ergiebigste Quelle des Uebels. Alle Vervollkommnungen der Menschheit in technischer und politischer Beziehung vermögen dem Zufall und der Bosheit nicht den Eingang zu verwehren.

Dühring bejaht also »den Willen zum Leben« energisch, positiv und nicht etwa bloß provisorisch und negativ, wie der Pessimist im Sinne Hartmanns. Seiner ganzen Natur nach ist Dühring mehr auf die praktische Philosophie angelegt. Wie die Philosophen der Engländer, ein Hume, Mill, Spencer u. A., betont er die Nothwendigkeit, die theoretische Weltanschauung durch eine wissenschaftliche Theorie der sämtlichen socialen Verhältnisse der Menschheit zu ergänzen und einer besseren Lebensgestaltung durch Anregung der Gefinnung vorzuarbeiten. Dies nimmt daher auch die grössere Hälfte seines Hauptwerkes ein; und obwohl er das von uns versuchte Arrangement des Systems einer Philosophie nicht hat, so läßt sich doch — und das ist der innere Zusammenhang seiner Gedanken — die ganze praktische Philosophie bei ihm einzig und allein aus der eben dargelegten Beantwortung der Frage nach dem

Werth der Welt ableiten; auch hier bestätigt sich die von uns befolgte Eintheilung und wirft ein neues Licht auf den architectonischen Context eines philosophischen Systems.

Sitte, Gerechtigkeit und edlere Menschlichkeit sind die Hauptpunkte der Ethik, deren treibendes Motiv der in der Lehre vom Werth der Welt erkannte Gedanke ist, daß die Hauptaufgabe der Ethik die Verbesserung des Menschenlooses sei. Zu der Weltanschauung, welche feststellt, was ist, kommt die Forderung der Lebensgestaltung, welche aufstellt, was sein soll. Die Menschen sollen besser werden, weil sie dadurch glücklicher werden. Nur diese optimistische Begründung vermöge die Moral zu retten; der Pessimismus sei dagegen nicht im Stande, eine Basis für die Ethik zu finden. Die natürlichen Triebkräfte der Menschen, und die sympathischen Regungen sind die Grundlagen der Moral. In der Combination von Trieb und Ueberlegung liegt die Hauptbedingung des Sittensystemes. Ein Grundgebot der Moral ist, sich gegenseitig der Verletzungen zu enthalten. Auf den Egoismus kann ein Sittensystem niemals gegründet sein. Die Ausbildung der wohlthätigen Naturtriebe gibt die Grundlage der ethischen Erziehung. Veredelung des Daseins ist das positive Ziel des ethischen Verhaltens. Die Fähigkeit und Möglichkeit des Lebensgenusses zu steigern, ist eine Hauptaufgabe der Ethik. Dührings Rechtstheorien, in denen er z. B. die Strafe auf die natürliche Empfindung der Rache zurückführt, und bei denen er einem individualistischen Atomismus huldigt, übergehen wir. Im Allgemeinen verlangt hier Dühring eine »bessere Menschheitsausprägung« im Sinne seines Optimismus; dazu hat die Ethik als Hilfsprincip Dienste zu leisten; sie ist ebenfowenig wie bei Hartmann, etwas absolutes; ihr Princip ist ja auch bei Dühring ein heteronomes: die Lust, das Glück. Sie hat dem optimistisch gedachten Weltzwecke zu dienen. Die ethischen Triebe — denn auf diese begründet Dühring, wie Hartmann, die Moral — sind eine Veranstaltung der Natur, um das Wohlfsein der Organismen zu befördern. Die Erreichung von Daseinsglück im vollsten Sinne ist nur ermöglicht durch Befolgung der in der Natur selbst angelegten und vorgezeichneten Gesetze, denen die Wesen im gegenseitigen Verkehr folgen. Die Ethik hat die in die Brust der Menschen gepflanzten Triebe, die sich in den gegenseitigen Beziehungen entwickeln, zu pflegen; denn nur auf dem von der Natur selbst vorgezeichneten Wege ist das grösste Glück zu erreichen. Somit hat die Ethik eine

eminent positive Aufgabe und wächst unmittelbar aus der Natur heraus; eine andere Begründung der Moral, als diese natürliche, ist nicht möglich. Die ethischen sich von selbst entwickelnden Beziehungen der Wesen sind mit Bewusstsein zu ergreifen und zu pflegen. Das positiv-wohlthätige Zusammenwirken zu gemeinsamer Wohlfahrt muss an Stelle des egoistischen Kampfes um's Dasein treten. So erhält das Lebensspiel eine angenehme Färbung; so allein kann das Leben mit feinen Reizen und Genüssen einen positiven Gewinn darstellen. Die Privatmoral findet wenig Berücksichtigung. Dühring legt den Hauptwerth auf die öffentliche Moral und auf die Umgestaltung der Rechtsverhältnisse. Gerechtigkeit, Humanität, Liebe, Beseitigung der Todesstrafe, Gestaltung des Idealmenschen, Humanisirung der Strafe, überhaupt Pflege edlerer Menschlichkeit — dies sind die Forderungen des Optimisten an die Zukunft. Die Ethik läuft auf ein utopistisches Zukunftsprogramm hinaus.

Es führt uns dies über zu dem zweiten hier in Besprechung kommenden Problem, zur Geschichtsphilosophie. Als das Princip der Geschichte ist die Vervollkommnung der Menschen in jeder Hinsicht zu betrachten; dies Ziel hat sie mit der Ethik und Sociologie gemein; die Steigerung des Wohlseins ist ihr gemeinsames Band, und diese Steigerung ist leicht ausführbar. Dühring schließt sich hier im Allgemeinen an Comte und Buckle an, wie etwa Hartmann an Schopenhauer, Schelling und Hegel. Nur im Anschluss an Jene sei eine rationelle Geschichtsauffassung möglich. Nur stellt Dühring mit viel größerer Entschiedenheit als den Mittelpunkt seiner Geschichtstheorie den »socialitären« Gesichtspunkt auf. Socialismus ist ihm identisch mit »Optimismus«; aus diesem Grunde nimmt der letztere in dieser Frage bei Dühring genau dieselbe Stelle ein, wie der Pessimismus bei Hartmann; aus diesen beiden centralen Ideen leiten beide ihre ganz verschiedene Geschichtstheorie ab; dieser Punkt ist nicht unwichtig zum Verständniss des Folgenden. Der socialistische Gedanke ist für Dühring der Sauerteig, der die ganze Geschichte und Geschichtsphilosophie als Ferment durchdringt. Und wie nach der Ueberzeugung Hartmanns seine »Philosophie des Unbewussten«, so ist auch nach Dühring die »Wirklichkeitsphilosophie« ein wichtiges Uebergangsglied zur kommenden Welt-Periode.

Die Geschichte ist für Dühring die Fortsetzung der bloßen Naturarbeit; wie die Natur, strebt auch die Geschichte das Leben

und seine Veränderung, sowie die Steigerung seiner Reize an. Das Erzeugen neuer Lebensformen bringt eine Steigerung des Lebensgefühles mit sich; der Zweck der Geschichte ist diese Steigerung und darum besteht ihr Wesen in der Hervorbringung von Veränderungen, in denen sich die strebende Menschheit durch immer reichere Erprobungen ihrer Natur befriedigt; darum ist schöpferischer Fortschritt das Wesen der Geschichte. Seine Wurzeln hat der Fortschritt der Geschichte in der Steigerung der geistigen Regsamkeit, des Selbstbewusstseins der Menschen. Die Aufklärung des Menschen über die Natur und über sich selbst bestimmt den Culturfortschritt. Nach dieser Erhebung des Bewusstseins theilt sich die Geschichte in zwei große Perioden, zwischen denen wir mitten inne stehen. Das Programm der neuen Aera enthält die »Wirklichkeitsphilosophie«: es besteht in dem communitären Socialismus, in der Abschaffung des Cultus und der politischen Vormundschaft, in der geistigen, politischen und wirtschaftlichen Emancipation, in der Constitution der freien Gesellschaft an Stelle des Gewaltstaates. Die erste Ankündigung einer »Abrechnung mit der alten Aera, dem alten Régime« war die große Revolution. Die nächsten Generationen sind die Träger der entscheidenden Wendungskräfte. Die Menschen der Zukunft verleugnen die Jahrtausende, welche die Menschheit hinter sich hat; eine totale Umschaffung greift Platz. In der neuen Weltaera wird das Glück erreicht. Die Aera der Religion und Tyrannei wird abgeschlossen; das Evangelium des Socialismus verwandelt die Erde aus der Hölle, die sie bisher war, in den Himmel. Die Menschen der Zukunft macht der Socialismus glücklich und die Wirklichkeitsphilosophie weise. Der rothe Faden der Weltgeschichte ist die socialistische Idee und der Gedanke der Decentralisation; die Thaten der bisherigen Geschichte sind Fehlgriffe; ähnlich betrachtet Hartmann die bisherigen Geschichtsperioden als Illusionen; nur ist sein Gesichtspunct hierbei ein philosophischer, nicht ein socialer. Dührings Betrachtung der Geschichte ist einseitig aus socialen Gesichtspunkten construirt. Ziel der Weltgeschichte für Dühring ist die Werthsteigerung des Lebens; auch hier dienen die geschichtlichen Widerstände nur dazu, den Reiz des geschichtlichen Strebens zu erhöhen. Die Philosophie der Geschichte hat eben die Aufgabe, die Gesetze der historischen Wandlungen zu erfassen und zu verstehen, und sie auf ihre Bedeutung für den optimistisch gedachten Fortschritt zu prüfen. Ueber

die Geschichte philosophiren, heißt den Gehalt an Lebenswerth in den einzelnen Perioden feststellen. Dührings Geschichtsbeachtung fließt also ebenso organisch aus seiner Werthbestimmung der Welt, wie die Hartmann'sche. Dieser Parallelismus ist belehrend und dient dazu, unsere Eintheilung zu bestätigen.

Auch die Geschichte der Wissenschaft und speciell der Philosophie unterwirft Dühring einer Betrachtung von denselben Gesichtspunkten aus. Auch sie dienen der optimistisch gedachten Steigerung des Bewusstseins. Freilich wird ihnen erst die Zukunft volle Emancipation bringen. Der neue Geist der Wissenschaft kann nur in dem Maße steigen, in dem die Religion und Gewaltstaaten sinken. Insbesondere die Religion, die den Daseinswerth erniedrigt und verfälscht, steht dem Fortschritt entgegen. Dührings Schilderung der Gegenwart, insbesondere des Gelehrtenthums ist ebenso geistreich, als ungerecht. Auch hier macht er Entwürfe umschaffender Grundlegung; insbesondere eine Art Philosophie des Unterrichts enthält viele fruchtbare Gedanken. Die Zukunft soll auch eine totale Schulreform bringen. Die Pädagogik ist ein reiches Feld, auf dem sich die Umschaffung der Verhältnisse vollziehen kann; schon bei der Erziehung der Kinder muß die totale Umwälzung der Verhältnisse beginnen; und das ist natürlich — ist doch auch z. B. die Schule der Hauptankapfel in dem gegenwärtigen Culturkampf zwischen Staat und Kirche; denn wer die Schule hat, hat die Zukunft. Bekanntlich hat auch Hartmann neuerdings dieses Feld bearbeitet.⁹³⁾ Der Punkt ist indeffen zu speciell, um hier mehr als berührt zu werden; ich kann nur darauf hinweisen, daß der antagonistische Parallelismus dieser beiden Antipoden sich mit hartnäckiger Consequenz bis in die Pädagogik, bis in die letzten Fragen des praktischen Lebens hineinzieht. Die Vorschläge Dührings haben alle den petroleusen Geruch des Socialismus und sind fürchterlich nüchtern. Bemerkenswerth ist u. A. die Thatfache, (die an Plato's Idealstaat erinnert), daß auch die Poesie sich gefallen lassen muß, sich meistern zu lassen; die Poeten dürfen ihrer Phantasie im Zukunftsstaate nicht mehr die Zügel schießen lassen; die Muse wird in der »freien Gesellschaft« die Magd des Staates.

Wir kommen zum dritten Punkte, zur socialen Frage. Wenn irgendwo, so erhellt hier der von uns aufgestellte Zusammenhang der Frage nach dem Werth des Daseins mit den praktischen Problemen. Dühring begründet den Socialismus mit der Nothwendig-

keit, den Reiz und den Werth des Daseins zu erhöhen. Dühring ist glühender Socialist; sein neues System des Socialismus, das er in mehreren Schriften entwickelt hat⁹⁴⁾; athmet einen furchtbaren Radicalismus. Um den Ring des höchsten erreichbaren Glückes der Menschheit, des optimistisch gedachten Weltbildes zu schließen, macht er bei dem Socialismus und bei der Hoffnung einer nebulösen, utopistischen Zukunft eine gewaltige Anleihe. Natürlich, wie könnte man denn den Optimismus begründen, ohne bei der Zukunft diese Anleihe zu machen? Das wußte Hartmann wohl, darum besteht eine Hauptaufgabe seines Pessimismus darin, die Hoffnungen auf die Zukunft als rein illusorisch nachzuweisen.

Dührings Zukunftsideal ist erstens ein politisches, zweitens ein sociales. Die Gegenwart scheint ihm in socialer und politischer Hinsicht in Selbstzerfetzung begriffen zu sein und es ist charakteristisch, daß diese letztere Dühring mehr interessirt, als die Selbstzerfetzung des Christenthums, welche Hartmann statuirt. Die politische Gesellschaft der Zukunft ist demokratisch; die sociale Verbindung ist die Commune. Es gibt in Zukunft keine privatrechtliche Machtbildung und keine privatökonomische Capitalbildung mehr. Der Unterdrückungsstaat, die Gesellschaft mit dem Privateigenthum und die Familie mit der Zwangsehe sind verwerfliche und dem Untergang geweihte Gebilde. An Stelle des Einheitsstaates treten zerplitterte Gesellschaftscommunen, die »Cantönl«, wie man sie spottweise nennt. An Stelle der Ehe tritt eine Art »freier Liebe«, die näher zu schildern Dühring unterläßt. Die Frauen haben politische Gleichberechtigung. Ueberhaupt stellt Dühring im Anschluß an Comte, (dessen religiösen Cultus der Frauen er freilich nicht annimmt, ebensowenig als seine sonstigen Bestrebungen einer »Neuen Religion«), das Weib ungemein hoch und betont sehr stark seine fundamentale Bedeutung für die Gesellschaft der Zukunft. — Man berücksichtigt in der Geschichte des Platonismus meist nur den theoretischen Theil; aber Plato's Nachwirkung in der socialen Frage ist mindestens ebenso wichtig. Dührings Vorschläge sind vielfach Modernisirungen Plato's.

Das Lebensbewußtsein ist in der Zukunft ein allgemeineres, und die Bildung Aller ist gleich. Ein universales Nivellement aller Elemente, das auch von Hartmann prophezeit wird, tritt ein. Im Abgrund der Gleichheit verschwindet Individuum und Individualität. Alle Gesamthätigkeiten, ja selbst die Fortpflanzung und die Familie

werden socialisirt. Der Ausgangspunkt einer »rationalen Socialisirung« ist die Freiheit der Person. Die Freiheit ist selbstverständlich und fundamental; ihre Einschränkungen sind erst als secundär anzusehen. Die Souverainetät des freien Individuums allein führt zur Ableitung wirklicher Rechte; eine rationale Atomistik hat nicht bloß in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Gesellschaftswissenschaft die Wahrheit auf ihrer Seite. Wie freilich in dem allgemeinen Gleichheitszwang das natürliche Recht des Individuums gewahrt bleiben soll, das ist ein Problem, das uns Dühring nicht zu lösen vermag; die Tyrannei der freien Gesellschaft der Zukunft ist ja keine geringere, als die Tyrannei in der Vergangenheit. Die Collectiveinmischung soll zwar nie einen gewalthätigen Charakter annehmen dürfen, um nicht das eudämonistische Ziel der historischen Entwicklung, das höchstmögliche Glück des Individuums, zu verfehlen; allein die Institutionen dieser Zukunftsgesellschaft, wie sie Dühring entwickelt, sind ein Prokrustesbett, in das die Individuen wohl oder übel hineingezwängt werden. Eine solche Vereinfachung der socialen Probleme (als ein solches gilt Dühring u. A. auch die Emancipation nicht der Juden, sondern von den Juden) möchte dem Reichthum der socialen Beziehungen gegenüber sich nicht bewähren und gerade gewaltsam in das Privatglück eingreifen. Die socialistische Gesellschaft ermöglicht jedoch nach Dühring allein das Privatglück; sie allein entspricht der »Wirklichkeitsphilosophie« und ist »die einzige, auf einer streng wissenschaftlichen Auffassung der Dinge und Menschen beruhende Lebensgestaltung«. Wie die physiologische Grundlage der Gesellschaft socialisirt wird, so auch ihre geistigen Institutionen. Dies führt uns zur religiösen Frage. Auch hier wird Alles »rational gemacht«; das ist das Grundprincip Dührings; der nüchterne Verstand wird Herrscher; Gemüth, Gefühl, Herz werden unterdrückt; die zukünftige Gesellschaft wird nüchtern, poesielos und philiströs; sie wird eine logische Maschinerie, wo die »Logik des Herzens« nicht mehr mitzureden hat, wo das feinere, das aesthetische Gefühl verbannt wird; denn es ist aristokratisch.

In der freien Gesellschaft der Zukunft gibt es keine Religion, keinen Cultus, keinen Eid noch ähnliche religiöse Institutionen mehr. Die zweite Weltperiode ist religionslos; es beginnt die »Aera ohne Gott«; auch kein Cultus eines »Grand-Être« im Sinne Comte's findet statt. Die Moral wird von der Religion losgerissen und socia-

lisirt. Von jedem Mitglied der freien Gesellschaft ist die kindische Ureinbildung überwunden, daß es hinter oder über der Natur Wesen gebe, auf die sich durch Opfer und Gebete wirken lasse. Die innere, psychische Wirkung des bisherigen Cultus ist ein Trug, der trotz des Scheins von vorläufiger Befriedigung doch auf die Dauer nicht wohlthätig wirken kann. Es bleibt nur eine allgemeine Speculation, eine verstandesmäßige Betrachtung der Welt nebst gemüthhaften Eindrücken übrig, die aber keinen Cultus begründen können. Die Moral, wenn sie mit dem Cultus und der Religion verbunden wird, fällt derselben Aushöhlung und Corruption anheim, wie diese selbst; die Religion ist etwas »Unmenschliches«, eine Projection unserer miserablen Zustände. Die Religionsmoral beruht auf einem transcendenten Schrecken; die natürliche Moral bringt besser als die religiöse Superstition und die conventionelle Tradition die unmittelbaren Beziehungen der Menschen um ihrer selbst willen zur Würdigung. Die Natureregungen, welche die Religion verwirft, sind selbst schon moralisch. Die »religiöse Frage« formulirt Dühring so: »Sollen von der Gemeinschaft gewisse magisch-spiritistische Manipulationen vorgenommen werden oder nicht?« Die Antwort darauf ist ein entschiedenes: Nein! Der Mensch der Zukunft ist über die Religion erhaben; er ist von dem Alp derselben befreit. In der »Socialität« verdrängt die gemeinfame Verstandescultur den religiösen Cultus; sie allein vermag diese Verirrung des Menschengeschlechtes fern zu halten. In der Zukunft wendet sich der Mensch an den Menschen, an Seinesgleichen und verhält sich der Natur gegenüber forschend und benützend, nicht betend. Das Lebensgefühl steigert sich, wenn der Alp der Religion weicht. Geburt, Ehe, Tod, Bestattung, »die sonst die Angriffspunkte waren, in denen der Priester seine spiritistischen Hebel einsetzte«, werden socialisirt. Die allseitige Cultur des menschlichen und heiter-mäßigen Lebensgenusses ist der Cultus der Zukunft. Die möglichst angenehme Empfindung ist der einzig werthvolle Inhalt des Daseins. Das Leben hat in sich selbst feinen Werth, wie auch theoretisch die Welt nur in ihr selbst Sinn hat. An Stelle der religiösen Metaphysik tritt in Zukunft die »Wirklichkeitsphilosophie« im Sinne Dührings. Die ganze Gesellschaft bekennt sich nach dem Wegfall der Religion zu ihr. Schon das Kind weiß dann, »daß es das sogenannte Absolute unter den Füßen hat!« Nur die optimistische Lebensauffassung wird in der Welt der Zukunft gestattet; der univervelle Affect kann nur eine

gutartige Wendung nehmen. Pessimisten werden nicht geduldet. Es gibt ja dann nichts mehr, was das Leben vorherrschend erleiden kann; die fundamentale Einsicht aller Glieder der Gesellschaft in das logische Gefüge des Weltgerüsts und in die kosmische Nothwendigkeit begründet den socialen Optimismus. Staat und Kirche sind natürlich in jener Zeit nicht mehr im Conflict; es gibt ja dann weder Staat noch Kirche mehr, sondern eine einzige freie, glückliche Gesellschaft von Brüdern; und Dühring ermangelt nicht, diese Zukunftsperspectiven bis ins Einzelnste auszumalen. —

Wenn schon die früher verglichenen Punkte das höchste Interesse boten, so reizt kein Punkt so wie dieser zur Vergleichung unserer beiden Antipoden. Nicht nur das Verständniß dieser entgegengesetzten Anschauungen wird durch eine solche Parallele erhöht, sondern auch die Einsicht in den dialectischen Gegensatz überhaupt, auf den alle Probleme führen. Der Gegensatz des Optimisten und Pessimisten ist nicht erst von heute; das erste Wesen, das im Stande war, seine Gefühle und die Summe seiner Lebenserfahrungen denkend zu betrachten, war der erste Pessimist oder Optimist. Es ist daher Unrecht, dieser Frage einen systematischen Ort im Ganzen einer Philosophie zu verfagen; wir haben nachzuweisen versucht, welche wichtige Stelle diese Frage einnimmt; erst so ist der Ring eines Systemes geschlossen und in sich zusammenhängend; ohne die Berücksichtigung dieser Frage, deren Beantwortung so oder so ausfallen mag, hat ein System zweifellos eine Lücke.

Hartmann und Dühring sträuben sich gegen die Bezeichnung eines Pessimisten und Optimisten; und gegenüber der ordinären Auffassung jener beiden polartig entgegengesetzten Weltanschauungen haben sie ein Recht dazu, sich diese superficielle Classification zu verbitten; denn Hartmann hat ebenso optimistische Elemente, wie Dühring pessimistische; allein richtig verstanden ist doch jene Bezeichnung ganz zutreffend; denn nach Hartmann ist die Welt zwar die bestmögliche, aber doch noch schlecht genug, um zu dem Ausspruch zu berechtigen, daß ihr Nichtsein besser wäre, als ihr Sein; nach Dühring kann die Weltauffassung in ihrer gereinigten Form nur die Zufriedenheit mit der bestehenden Welt sein. Man mag nun in der scharfen Accentuirung dieser Frage nach dem Werth des Daseins einen epigonenhaften Zug finden oder nicht, so kann man jedenfalls nur die Uebertreibung tadeln, nicht die Beschäftigung mit der Frage selbst; im Gegentheil, der Nachweis des

inneren Zusammenhangs und des Parallelismus zwischen dieser Frage und der Grundfrage der Metaphysik, den wir zu führen gesucht haben, möchte eher dazu berechtigen, in vielen bisherigen Systemen einen Mangel zu erblicken, weil sie sich dieser Frage entschlugen; allein thatächlich haben die meisten Philosophen neben der theoretischen Hauptfrage nach dem Wesen der Welt auch die praktische Hauptfrage nach unserem Verhalten zu dieser Welt, das sich eben nach der Beantwortung der Frage nach dem Werth und der Würde des Daseins richtet, mehr oder weniger berücksichtigt; neben das Verstandesurtheil über das Wesen der Welt tritt naturgemäß das Gefühlsurtheil über ihren Werth.

Hartmann verfolgt den Optimismus bis in seine letzten Schlupfwinkel und brandmarkt ihn in seinen drei Stadien der Illusion als eine Selbsttäuschung, die immer mehr der Erkenntniß der Nichtigkeit des Daseins Platz macht. Dühring will gegenüber dieser verdammenden Abschätzung des Daseins eine gerechtere und richtigere Würdigung der Lebens Elemente anbahnen. Beide geben außerdem noch praktische Rathschläge für das Verhalten der Menschheit in der Zukunft; Dühring will das Leben immer lebenswerther machen; Hartmann gibt das Recept zu einem Massen Selbstmord der Menschheit, nicht ohne jedoch für die Zwischenzeit einen *Modus vivendi* zu bestimmen; Dühring, der gegenüber der traurigen Perspective, die Hartmann gibt, stets eine sonnigere Weltanschauung vertritt, bekämpft die verschiedenen Pessimismusformen, wie Hartmann die verschiedenen Stadien der Illusion zerstört.

Dem realistischen Anerkennen und Geltenlassen der Welt und ihrer materiellen Elemente entspricht bei Dühring die gesunde, rationale, rückhaltslose Hingabe an das Dasein; dem sceptischen Bezweifeln der Materie und der Auflösung derselben in ideelle Elemente, sowie der Reduction des Gegebenen auf ein zeit- und raumloses Wesen entspricht die Verwerfung und Verurtheilung der Wirklichkeit bei Hartmann. Er ist allerdings, wie er selbst sagt, optimistisch, aber nur um das Ziel des Pessimismus zu erreichen, also nur provisorisch. Dühring ist optimistisch, um das Ziel des Optimismus selbst zu gewinnen; jenes ist ein indirecter, dies ein directer Optimismus. Hartmann feuert die Menschheit an, dem negativen Weltzwecke der Selbstvernichtung alle Kräfte zu widmen. Dühring fordert zu energischer Umschaffung der Verhältnisse in positivem Sinne auf; aber beidemal ist es derselbe Fortschritt,

den Beide nur zu entgegengesetzten Zwecken als Mittel verwenden wollen. Und wie Hartmanns indirecter Optimismus nur dazu dienen soll, den directen Pessimismus zu begründen und zu ermöglichen, so ist Dührings partieller Pessimismus nur ein integrierender Theil seines univervellen Optimismus. Aber des Pessimisten verzweifelnder Kleinmuth, dem es an positiver Energie gegenüber dem Lebensspiele fehlt, seine allzu bescheidene Demuth, die das Herrliche und Schöne im Menschen und am Leben unterschätzt, und in übertriebener Zerknirschung über die Sünde und das Elend sich in den Staub wirft, und des Optimisten beschönigende Grob- muth, die es nie zu verwerfendem Tadel des Seienden kommen läßt, und sein eingebildeter Hochmuth, für den das Menschen- geflecht »es so herrlich weit gebracht hat,« und der in pharisäischer Verblendung die Gebrechen des Daseins übersieht, — sind beide gleichweit entfernt von dem wahrhaft philosophischen Gleichmuth, von jener antiken ἀραξία und ἀπάθεια, die sich mit zurückhaltender ἐποχή im Theoretischen verbinden. Dühring macht zwar den Anlauf, die optimistische und pessimistische Stimmung des univervellen Affectes als »eine einzige, nur in der Richtung doppelgestaltige Entartung« aufzufassen, allein die Tendenz, den einseitigen Pessimismus zu widerlegen, treibt ihn selbst in die optimistische Strömung hinein. Für Hartmann ist die Welt ein *faux pas*, eine Verirrung aus dem ewigen, indifferenten, bewußtlosen Ursein und ein dummer Streich, den wir wieder gut machen müssen; für Dühring ist das bewegte Leben in Raum und Zeit der letzte und höchste Zweck des Daseins; darum hat für ihn der Wellenschlag, der Strudel des ruhelosen, ewig wechselnden, in sich selbst seinen Werth findenden Handelns allein Reiz; ihm ist die Welt und das Werden Etwas Gutes, was wir noch besser machen müssen, und es gilt mitzu- schwimmen im ewig frischen Strom des Daseinsprocesses. Hartmann findet dagegen im schweigenden, leblosen Nichts, im traumlosen Verfunkensein in's Unbewußte, in der Kirchhofsruhe des Nirwana, in der Grabesstille der ewigen Bewegungslosigkeit, in der Indiffe- renz aller Kräfte das allein wünschenswerthe Ziel, während für Dühring das »Gesetz der Differenz« das eigentliche Welt- und Lebensgesetz ist. Hartmann wünscht Tod, Nichts, Verneinung des Lebens, Dühring Leben, Sein, Bejahung des Willens; aus jenem spricht eine Verstimmung, doch ohne die ethische Größe eines Schopenhauer, und statt glutvoller Empörung gegen das Weltregi-

ment predigt er eine fast eudämonistisch-frivole Verwerfung des Daseins; bei Dühring athmet Alles Zufriedenheit mit dem Sein, wenn auch nicht mit der Vergangenheit und Gegenwart der mensch- lichen Institutionen. Wo Dühring bemäntelt und entschuldigt, klagt Hartmann mit schärfstem Tadel an; so sieht Dühring im Uebel nur etwas, was da ist, den Werth des Guten zu steigern; es kann das Vertrauen zu der teleologisch gedachten Anlage der Welt nicht erschüttern; für Hartmann ist die Luft nur da, um den Schmerz zu erhöhen, das Gute ist nur ein Mittel, um die Selbstvernichtung zu beschleunigen; und je mehr der Mensch sich vervollkommnet, desto — elender wird er. Das Einzige, was man erreichen kann, ist Rückkehr in die farblose, schweigfame Nacht, in den unendlichen Abgrund des blinden, gefühllosen Nichts, das ebenso unbarmherzig das Edle, Große und Schöne verschlingt, wie es barmherzig den Jam- mer, das Elend und den Schmerz in sich begräbt. Dührings Ziel da- gegen ist, diese Erde immer mehr zu vervollkommen und das hier erreichbare Glück zu stiften; im vollen Weltprocess findet er Luft und Reiz, wie jener Schmerz und Ekel. Findet Hartmann in der alo- gischen Zufälligkeit der Weltchöpfung eine Aufforderung, die letztere wieder rückgängig zu machen, und den Grund, im Alo- gischen die Wurzel aller Uebel zu sehen, so findet Dühring in der logischen Nothwendigkeit des Seins, Werdens und Geschehens nicht nur die Aufforderung, diese Welt jener logischen, teleologischen Einrichtung gemäß immer mehr zu verbessern, nach dem »rationell concipirten Ideal umzugestalten,« und sich selbst durch eine Art βίος λογικός innerlich zu einem zufriedenen Gleichgewicht zu bestim- men, sondern auch einen Grund, das beruhigende Lob: »Alles ist gut«, »Alles, was ist, ist vernünftig«, dem greisenhaften: »Alles ist eitel«, »Alles, was ist, ist unvernünftig«, entgegen zu halten. Wo Hartmann das schwarze Panier des Pessimismus entfaltet, schreitet Dühring energisch mit der Oriflamme des Optimismus voran. Und wo Dühring mit seinen bisherigen Argumenten nicht ausreicht, recurirt er auf die spinozistisch-gedachte Nothwendig- keit alles Geschehens; denn nur in einem Aeußersten, was nicht anders sein kann, nicht anders werden konnte und auch nie anders werden wird, findet nach ihm die Seele Beruhigung, indem sie sich in jene Nothwendigkeit ergebend fügt und ihr das Beste noch abzugewinnen sucht; ganz im Gegensatz zu Hartmann, dessen Zufälligkeitslehre nicht nur immer wieder gegen das Bestehende

empört, sondern auch die freilich sonderbare Hoffnung in der Seele auftauchen läßt, diese Zufälligkeit der Welterschöpfung durch absichtliche Willkür wieder aufzuheben.

Hartmann betrachtet den Optimismus als eine Illusion, als eine Selbsttäuschung, Dühring sieht in dem Pessimismus (natürlich nur in dem von ihm verworfenen Pessimismus, nicht in dem sogenannten »Entrüstungspessimismus«, den Dühring selbst predigt) eine pathologische Erscheinung. Während er die versuchte Vereinigung und Verschmelzung des Optimismus mit dem Pessimismus bei Hartmann für eine »frivol verworrene Spielart« erklärt, sucht er selbst den Pessimismus der Gegenwart mit einem Optimismus der Zukunft zu vereinigen, der freilich auf den vulgären Vervollkommnungsglauben und auf einseitig socialistische Culturarbeit hinausläuft. Dieser Gegensatz ist um so frappanter, als beide Beurtheiler des Werthes des Daseins dieses mit einem und demselben Maassstab messen, nämlich fast einzig und allein mit dem Maassstab der subjectiven Empfindung, den ich im Gegensatz zu dem aesthetischen und ethischen Maassstab, den man ebenfalls an die Welt anlegen darf und kann, den eudämonistischen nenne; nach dem Einen überwiegt die Summe der Lustempfindungen die der Unlustempfindungen; nach dem Anderen ist das Ergebniss dieser Statistik ein entgegengesetztes. Und wie oben bei der Metaphysik die sonderbarsten Verschlingungen stattfanden, so daß die beiden Gegner geradezu ihre Rolle verwechselt zu haben schienen, so ist das auch hier der Fall; Hartmann behauptet z. B. hartnäckig die Unfehlbarkeit und Allweisheit der Natur, während Dühring im Gegentheil in der irrenden und fehlenden Natur ein Gegenstück des Menschen sieht. Gerade dieser Punkt ist psychologisch sehr interessant; man könnte in ihm eine unbewusste Reaction gegen die beiderseitige Uebertreibung der Urtheile über die Qualität der Welt und den Werth des Daseins finden.

Weder Hartmann noch Dühring hinterläßt einen dauernden ethischen Nachhall. Nachdem der Erstere dem Menschen allen Boden unter den Füßen weggezogen und den Muth zum Leben und die Freude an allem, was ihm bisher lieb und werth und erstrebungswürdig erschien, geraubt hat, gibt er ihm Rathschläge, die eigentlich doch auf nichts anderes hinauslaufen, als weiter zu leben, als ob gar nichts geschehen wäre; denn die Phrase von einer »Hingabe an den Weltproceß um der endlichen Selbstvernichtung

willen« ist eine unhaltbare Modification des Schopenhauer'schen Grundgedankens. Schopenhauer ist der wahre Pessimist; er sieht keine Erlösung winken und doch erhebt uns die großartig tragische Anschauung dieses Einsiedlers, die ethische Größe dieses Riesengeistes zugleich moralisch über uns selbst; eine *καθαρσις*, wie nach dem Anhören einer echten Tragödie, durchdringt unser Inneres, und der Sirocco, dessen versengende Glut unser Mark austrocknet und uns den Lebensmuth raubt, — er verwandelt sich doch wieder in einen idealen Hauch, der uns ethisch erhebt. Bei Hartmann aber geht diese ethische Wirkung verloren durch die lächerliche Scene, mit der die Tragödie abschließt, durch jenen Massenelbstmord der Menschheit; auch ist es vielmehr der eudämonistische Maassstab, den Hartmann an die Welt anlegt, als der aesthetisch-ethische, den wir bei Schopenhauer vorzugsweise finden. Die ethische Erhebung ist aber vielleicht ein sichereres Kriterium der Wahrheit, als die Einfachheit nach der bekannten Maxime: *simplex veri sigillum*; die Empfindlichkeit des menschlichen Herzens für Steigerung oder Depression der ethischen Atmosphäre ist eine ungleich feinere, als für alles Andere; die Wahrheit ist »kein Pelz, um das Herz zu wärmen«, aber die Wahrheit, sage ich, erhebt immer ethisch, wenn auch diese ethische Erhebung nie ein wissenschaftliches Kriterium sein kann. Diese ethische Erhebung vermessen wir sowohl bei Dühring als bei Hartmann; nicht nur, weil beide viel zu sehr den eudämonistischen Maassstab anlegen, sondern auch weil die Tragödie bei Hartmann mit einer *farce* endigt, und bei Dühring das erhabene Schauspiel der Weltgeschichte sich am Schluss in die petroleuse Atmosphäre des utopistischen Socialismus verhüllt. Ist das Ende der Welt bei Hartmann das Nirwana, in dem Alles ohne Unterschied traumlos schlummert, so ist nach Dühring das Ziel der Welt die nüchterne, poesielose Ruhe einer socialistischen Gesellschaft, in deren Alles gleichmachendem Schooß wiederum kein Unterschied stattfindet. Das Eine ist eine so traurige Perspective, wie das Andere; das *Nirwana* und das *Phalansterium*, diese socialistische Kaferne, deren Bewohner die communistische Uniform tragen müssen, — haben eine innere Verwandtschaft.

Wenn man die verschiedenen Zeugnisse Hartmanns und Dührings über den Werth der Welt und die diametral entgegengesetzte Interpretation der Erfahrungen und Taxation der Lebens Elemente gegenüberstellt, so kann man den Gegensatz auch dahin präcisiren,

daß Dühring in demselben ewigen, raschen, ruhelosen Wechsel, Strudel und Proceß des Daseins sich sehr wohl befindet, an dem Hartmann Ekel und Ueberdruß empfindet. Jener will Bewegung, dieser Ruhe. Jener sucht das Glück in der Verbesserung, dieser in der Vernichtung. Für Hartmann befindet sich Dühring noch im dritten Stadium der Illusion, Dühring dagegen hält den Hartmann'schen Pessimismus nur für den theoretischen Reflex der Corruption der Gegenwart. Dühring rechnet auf eine allgemeine Steigerung des Lebensgefühls, Hartmann auf eine allgemeine Depression der Lebenslust. Hartmann geht noch über die von Dühring erwartete Zukunft hinaus, indem er die von diesem erhoffte Zukunftsgestaltung zwar mit »ehernen Schritten« herankommen sieht, aber hinter dieser Gestaltung erst das Gespenst allgemeiner, pessimistischer Verzweiflung erscheinen läßt; andererseits sieht Dühring im Hartmann'schen Pessimismus nur den Reflex erbärmlicher Gegenwart und geht seinerseits wieder über diese mit seinen Hoffnungen hinaus. So überbaut und überbietet immer der Eine den Anderen. Hartmann vergleicht das Sein mit dem Nichtsein und zieht das letztere vor; allein dies ist ein ähnlicher Fehler, wie wenn man die Zahlen mit der Null vergleichen wollte, die doch selbst keine Zahl ist. Kann man so das Sein nicht mit etwas vergleichen, was außer ihm ist, auch nicht mit dem Nichtsein, so könnte man es vielleicht an dem Zwecke des Lebens messen? Aber auch dieser ist uns unbekannt; vielleicht oder vielmehr sicherlich ist die Frage nach einem solchen eine Thorheit; denn auch diese Frage verläuft in Unendlichkeiten, indem wir jeden Zweck immer wieder als Mittel eines anderen Zweckes denken müssen: die Frage: *Cui bono?* kann immer von Neuem gestellt werden; auch hier ist ein Absolutes nicht festzustellen; da aber, wo wir mit unseren Fragen auf's Unendliche stoßen, haben wir entweder falsch gefragt oder hat unser Wissen ein Ende. Hartmann und Dühring machen ohne Weiteres das Glück zum Zweck des Lebens; woher wissen sie das? Und doch kommen beide hiebei zu entgegengesetzten Resultaten. Also ist die Anwendung dieses willkürlich vorausgesetzten Lebenszweckes als Maasstab eine höchst unsichere. Ergibt doch die Anwendung dieses Maasstabes zwei Weltbilder, die so verschieden sind, wie eine negative und eine positive Photographie.

Der Eine dürftet nach Leben und Wechsel, der Andere nach Tod und Nichtmehrsein. Der Pessimist schüttet das Kind mit dem

Bade aus und verwirft gleich die ganze Welt um partieller Unvollkommenheit willen; der Optimist aber nimmt auch das Schlechte und Aermliche in den Kauf und scheut sich nicht, es um des Guten willen zu beschönigen und zu vertheidigen. Beide geben dem Menschen die Macht, sich selbst aus eigener Kraft zu erlösen, nur der Eine vom Leben, der Andere von dem bisherigen Elend zu einem besseren, würdigen Dasein. Der Gegensatz beider ist bis in's Einzelste frappant und fast unheimlich. — Jeder rath der Menschheit an, sich von ihren bisherigen Illusionen zu befreien, Hartmann mit dem Zwecke, das Bewußtsein des Elendes, Dühring dagegen mit der Absicht, das Glück zu steigern. Die Unerfättlichkeit des Willens hält Hartmann für den Grund des Elendes; die Unendlichkeit des Wechsels allein bietet für Dühring immer neuen Reiz. Die *Sansara* ist für den Letzteren eine Unermesslichkeit reizvoller Abwechslung des Werdens und Wirkens, für den Ersteren eine schmerzvolle Unendlichkeit von Jammer und Elend, welche die heftigste Sehnsucht nach dem *Nirwana* erregt. Die Unerfättlichkeit und das niemals zu befriedigende Streben des Willens, den das Erreichte schon nicht mehr erfreut, gibt dem Pessimisten Grund zu den bittersten Klagen, während Dühring gerade in diesem ruhelosen Wechsel den Lebensreiz findet und von einer Befriedigung des Willens dieselbe Langeweile befürchtet, die der Hartmann'sche Pessimist schon lange in dem ewig sich wiederholenden Spiel des Daseins fühlt. Nur im Unfrieden des ruhelosen Wechsels findet Dühring beruhigende Zufriedenheit, die Hartmann von dem Verlöschen der Lebensbewegung erwartet. Aber der ascetische indische Büsser Schopenhauers, der den Schleier der *Maja* durchschauend in quietistischer Wunschlosigkeit dahinstirbt und nur noch vegetirend fortlebt, ist bei Hartmann zum ruhelosen Ahasver geworden, zum ewigen Juden, der lebensfakt und todessehnsüchtig so lange durch die Welt dahin wandert, bis es ihm gelingt, sich selbst zu vernichten und, ein ungeliebter Simson, sich selbst unter den Trümmern der von ihm zerstörten Welt zu begraben. Für Dühring ist die »Wirklichkeit« eine blühende Göttin, die er wonnevoll umarmt; für Hartmann ist sie eine blutige Furie, die ihn unaufhaltfam weiter jagt.

Die Nachkommen, die Menschen der Zukunft, sind den Beiden die Befreier der Welt, aber im entgegengesetzten Sinne. Sie befreien im Sinne Hartmanns den Prometheus vom Geier, indem sie beide und sich selbst unter dem Felsen begraben, an dem er an-

geschmiedet ist und den sie in der langen Culturarbeit unterhöhlt haben; im Sinne Dührings, indem sie den Geier tödten und des Angeschmiedeten Fesseln lösen. Jene sprengen das Thor des Todes und stürzen sich in die Nacht des *Hades*; schlafend sinken sie in das Nichts zurück mit der Todeswunde, dem letzten Gnadenstoß, den sie sich selbst gegeben. Die Nachkommen im Sinne Dührings sprengen das Thor des Lichts und erwachen vom Schlafe bisheriger Verblendung. Jene schließsen die Augen, diese öffnen sie; jene haben genug gelebt, diese wollen erst recht und immer mehr leben. Für jene geht die Welt unter, für diese steigt eine neue Morgenröthe der Freiheit und des Lebens auf. So sollen sich also die Nachkommen in beider Sinne ganz diametral verhalten. Aber sowohl die ewige Selbstvernichtung als die ewige Selbstvervollkommnung ist Phantasie; beides widerspricht den bis jetzt beobachteten Weltgesetzen.

Die pessimistische Ermüdung hat ihre Zeit und ihr Recht; und die optimistische Energie hat auch ihre Zeit und ihr Recht; und beide wechseln ab; und dieser Wechsel selbst kann wieder als angenehm oder unangenehm betrachtet werden. Hier so wenig wie in der Metaphysik gibt es etwas Sicheres und Beständiges. Wie dort unser Urtheil schwankt, so wechselt hier unser Gefühl ab; und wo dies nicht mehr der Fall ist, da sind wir schon einseitig. Keiner kann den Andern widerlegen; kann denn das Rechts das Links, oder das Unten das Oben widerlegen? Beide sind gleich berechtigt, gleich nothwendig.

Für Hartmann ist die Welt so gut, als sie sein kann, und doch noch schlecht genug; für Dühring ist sie gut und kann noch weit besser werden. Jener ist Deteriorist, dieser Ameliorist; beide aber sind Evolutionisten. Ganz frappant aber ist die Thatsache, daß der Pessimist den Selbstmord verdammt, während der Optimist ihn als »freiwilligen Tod« in Schutz nimmt; es ist fast, als wollten beide einander ein stilles Zugeständniß machen. Der Pessimist sucht die Consequenz seines Systems, daß es nämlich am Besten sei, sich durch Selbstmord aus dem wahnwitzigen Carneval des Daseins zu retten, von sich abzuwälzen, und der Optimist sucht die einzige Pforte, durch die der Elende seinem Elende entrinnen kann, noch offen zu halten. Für den Ersten ist Selbstmord schmachliche, feige Flucht, für den Zweiten hat er nichts Verbrecherisches an sich und ist unter Umständen erlaubt, ja geboten.

Das sind alte, uralte Gegensätze, aus denen die verschiedenen

Formen lichtfreudiger oder düsterer Religionen und Mythen entstanden sind: auf der Einen Seite die energische Zufriedenheit mit dem Sein, auf der Anderen die schlaffe Verstimmung. Der uralte Glaube der Menschheit an ihr Glück einerseits, und der ebenso uralte Glaube an ihr Unglück andererseits sind zwei gleichwerthige Illusionen. — Dühring behauptet, die Welt sei gut und das Gesunde überwiege, denn sonst wäre das Leben nicht auf ewigen Bestand angelegt; Hartmann sagt, die Welt könne nicht auf den ewigen Bestand angelegt sein, denn sie sei zu schlecht dazu und das wäre zu hoffnungslos. Beide Raiffonnements sind gleich unlogisch; das Sonderbarste aber bei Beiden ist, daß hinter und über Allem doch wieder ein teleologisch gedachtes Fatum steht, das Alles auf's Beste angelegt hat, das »am tausenden Webstuhl der Zeit sitzt«. Schade, daß dieses Fatum nur der phantastische Reflex des Philosophen ist, der, um seinen eigenen Gedanken mehr Gewicht zu geben, sie in das Sein hineinprojicirt und für Weltgedanken ausgibt. — Beide sehen im Antagonismus das Princip der Entwicklung; aber für Hartmann ist er der *struggle for life*, in dem das Leben sich selbst zerfleischt; für Dühring ist er kein *bellum omnium contra omnes*, sondern der Wettstreit, aus dem immer bessere Bildungen hervorgehen. Nach Dühring entsprechen sich alle Dinge gemäß der immanenten Weltlogik und sind aneinander angepaßt und aufeinander angelegt und ergeben eine befriedigende Harmonie, insbesondere wenn auch der Mensch naturgemäß lebt; nach Hartmann kann kein Menschenwitz die Welt bessern, denn ihr Urgrund, der Wille, ist etwas Verkehrtes. Bei Hartmann sollen wir das Leben bejahen nur um des schließlichen Todes willen, bei Dühring um seiner selbst willen; bei Hartmann lauert im Hintergrund das Nichts, in das sich die lebensmatte Menschheit todestrunken hineinstürzt, bei Dühring winkt das Glück der Zukunft, das sich die Menschheit selbst erbaut. Das Ziel des Processes für jenen ist der allgemeine Völkertod, für diesen die allgemeine Völkerverbrüderung. Für Dühring gibt es nur Ein Stadium der Illusionen — die Aera der Vergangenheit, der Religion und Tyrannen; für Hartmann gibt es Drei Stadien der Illusion und auch die Zukunft ist eines davon; denn die Parole des Pessimismus lautet: *Lasciate ogni speranza!* Für jenen bricht das goldene Zeitalter, als dessen Prophet er als *laudator temporis — futuri* auftritt, an, wenn die Erde von lauter Socialisten und Optimisten bevölkert ist, die *in dulci júbilo* dahin lebend keinen

Schmerz mehr kennen; für diesen winkt die Erlösung, wenn alle Menschen Pessimisten geworden sind. Beidemale wird der Philosoph zum Propheten, zum Verkündiger der kommenden Ereignisse, der »der Bewegung stets einen Schritt voraus ist«. Freilich ist das Ende der Welt, wie es Hartmann prophezeit, ebenso eine mystische Idee, wie die Zukunftsideen Dührings auf eine Art socialistischen Mysticismus hinauslaufen. Für Dühring ist Pessimismus Mangel an Charakter und eine unerlaubte Abstraction von einzelnen Erfahrungen, für Hartmann ist Optimismus Mangel an Intelligenz und mit Schopenhauer eine »ruchlose Anschauung«.

Wir können diesen Gegensatz auch in die vier Einzelgebiete hinein verfolgen, die wir von der Frage nach dem Werth des Daseins abhängig gemacht haben. Vor Allem in der Ethik ist er sehr auffallend, wenn gleich gerade hier auch wieder eine bedeutendere, energiereichere, als diejenige Hartmanns; das Moralprincip des Letzteren, die Zwecke des Unbewussten zu den eigenen zu machen und sich daher mit allem Aufwande der sittlichen Kraft dem Weltprocesse hinzugeben, um so die endliche Selbstvernichtung zu ermöglichen, ist offenbar sehr sonderbar und paradox. Das Moralprincip Dührings ist viel einfacher und natürlicher; nur in dem durch Sitte und Recht beherrschten Anschluss an die freie Gesellschaft ist das höchstmögliche Glück des Individuums erreichbar; Beide verwerfen also den Egoismus, zu Gunsten der Allgemeinheit Hartmann, zu Gunsten jedes Einzelnen Dühring. Trotz dieses Gegensatzes sind doch beide Eudämonisten; ein heteronomes Princip soll die Sittlichkeit begründen: die Lust, die Beide ja auch zum Maassstab der universonellen Weltbeurtheilung machen. Hartmann spricht dies nackt aus, mit der absoluten Gültigkeit der Moral sei es nichts; auch sie diene nur dem Weltzweck des allgemeinen Glückes, d. h. eben der endlichen Selbstvernichtung. Bei Dühring ist dieser Hedonismus verborgener: die Menschen sollen sich der moralischen Besserung befleißigen, weil dadurch der Einzelne die höchste Lust erreichen kann. Sowohl der Optimismus, als der Pessimismus beruhen also in den beiden geschilderten Formen im Grunde auf dem Princip des Eudämonismus, ein Verhältniss, das sich am klarsten in der Ethik zeigt. Allein ein bemerkenswerther Unterschied ist doch noch hervorzuheben: Hartmanns Ethik ist viel universoneller, als die Dührings. Nach Hartmann, der sich in diesem

Punkte über Schopenhauer hinaushebt, soll der Einzelne jetzt alle seine Kraft einsetzen in den Weltprocess, um die allgemeine Menschheit mitzuerlösen. Dieser Ansicht gegenüber geht Dühring, kann man sagen, wieder auf Schopenhauer zurück, indem er die sympathischen Naturtriebe, also im Wesentlichen das Schopenhauerische »Mitleid«, die singulären Beziehungen des Einzelnen zum Einzelnen, zum Princip alles über den Egoismus hinausgehenden Handelns macht, und auch hier einem nominalistischen, individualistisch-pluralistischen Atomismus huldigt, der die Allgemeinbegriffe: Staat, Gesellschaft, Menschheit nicht anerkennt als reale Mächte, während umgekehrt Hartmann in der Menschheit nur Einen grossen Menschen sieht, der sich in Milliarden von einzelnen Individuen als Daseinsformen auslebt und doch immer derselbe unselige »Wille« ist.

Was die Geschichtsphilosophie bei Hartmann und Dühring betrifft, so habe ich schon oben einige Vergleichungspunkte hervorgehoben, insbesondere was die parallele Stellung des Pessimismus und des Socialismus in der beiderseitigen Geschichtstheorie betrifft, indem an ihnen als Maassstäben die ganze historische Entwicklung gemessen und beurtheilt wird, wobei jedoch zu bemerken ist, dass für den Optimisten und Amelioristen die realen Vorgänge der Geschichte und Politik ungleich mehr Interesse darbieten, als für seinen Gegner; Dühring ist eine eminent-politische Natur, was von Hartmann nicht zu sagen ist. Der Eine sieht im Fortschritt der Geschichte nur eine immer höhere Steigerung des Bewusstseins des Elends; der Fortschritt erhöht die Daseinsplagen und doch ist er unumgänglich nothwendig, wenn das Ziel der Geschichte, die Selbsterlösung, erreicht werden soll. Dühring dagegen sieht in der Geschichte ein erfolgreiches Streben, den Daseinswerth zu erhöhen, und ihr Princip ist die Steigerung des Lebensgefühles; beidemale soll die Steigerung des Bewusstseins das Mittel zur Erreichung des Geschichtszieles sein, dort des negativen, hier des positiven. Immer mehr Bewusstsein soll in der Menschheit angeläutert werden; natürlich soll es das einemale mit dem Optimismus der »Wirklichkeitsphilosophie«, das anderemale mit dem Pessimismus der »Philosophie des Unbewussten« angefüllt werden, um im ersten Falle zum höchstmöglichen Glücke, zur Selbstvervollkommnung, zur Befriedigung im positiven Sinne befähigt, und um im zweiten Falle zur grossen Schlusskathrophe der Weltaufhebung, der Selbstvernichtung vorbereitet zu

werden. Jeder untersucht jeden einzelnen Faden des historischen Gewebes, ob er die Richtung nach dem hier optimistisch, dort pessimistisch gedachten Ziele habe. Die Culturgeschichte der Menschheit ist im Allgemeinen mehr das Feld des Optimisten; er findet in Allem Fortschritt und hat eher das Recht, auf die Zukunft hinzuweisen. Die Lebensgeschichte des Einzelnen bildet mehr das Material des Pessimisten; in ihr findet er Elend, überwiegenden Schmerz und er braucht sich nur auf Vergangenheit und Gegenwart zu berufen. Beide prüfen die Stadien des geschichtlichen Fortschrittes und seine einzelnen Perioden auf ihren Gehalt an Lebenswerth; und für Hartmann ergibt diese Prüfung nur werthlose Schlacken; die Geschichte kann nur die Aufgabe haben, sich selbst aufzuheben, der Proceß ist nur dazu da, um eine Kraft auszulösen, die ihn selbst vernichtet; ist die Feder abgelaufen, hat der Wille sich ausgelebt und seine Spannung und Lebensenergie verloren, so erfolgt die letzte Katastrophe der Geschichte: die Welt-Explosion; so hat der Proceß seinen Zweck in sich — nur ist es ein negativer; für Dühring hat der Proceß der Geschichte auch seinen Zweck in sich selbst — aber es ist der positive des im ewigen Lebensreiz bestehenden Glückes der Individuen; der Fortschritt der Geschichte entfaltet sich zu immer reicherm Selbstgenuss — Sätze, in denen freilich der Individualismus in einen Hegel'schen Pantheismus umschlägt, als ob ein einheitliches Wesen den ganzen Fortschritt in Einem fühlte, eine ähnliche Inconsequenz, wie wenn Hartmann immer stillschweigend den Gedanken hat, die Menschheit habe nach ihrer absoluten Vernichtung noch ein Gefühl der Befriedigung und Erlösung. Der Zweck der Weltgeschichte ist also nach Hartmann der allgemeine Tod im »Nirwana«, nach Dühring das allgemeine Leben in der »freien Gesellschaft«. Das Mittel dazu ist aber bei beiden — der Socialismus. Für Hartmann ist der Socialismus ein nothwendiger Fortschritt, der das Gute mit sich bringt, daß er mit mehr Schmerz, als Lust verbunden ist und darum den allgemeinen Wunsch der Menschheit nach Selbstbefreiung beschleunigt. Für Dühring natürlich bringt die »freie Gesellschaft« das ersehnte Glück, den Himmel auf Erden. Keiner von Beiden ist ein sonderlicher Freund des Christenthums und der Religion; Beide ersetzen sie natürlich durch ihre Systeme. Dühring verwirft das Christenthum auch gerade deshalb, weil es pessimistisch und wirklichkeitsfeindlich ist, während Hartmann umgekehrt es wegen seiner

pessimistischen Elemente, freilich in sehr modificirter Gestalt, beibehalten will. Der universelle Pantheismus, den Hartmann herbeikommen sieht, ist jedoch noch eine Art von Religion, freilich eine sonderbare; die Menschheit hat ja nach ihr die Aufgabe, sich selbst und die Gottheit zugleich vom Elend zu befreien; das ist eine jener fundamentalen Paradoxieen von Hartmann; sie erinnert an eine andere, die sich nicht bei Hartmann findet, in der aber die ganze sittliche Empörung des Pessimisten mit unbarmherziger Schärfe ausgesprochen ist, »daß sich Gott mehr vor uns zu verantworten habe, als wir vor ihm.« Hartmanns Religionsphilosophie hat noch etwas Mythisches beibehalten; Dührings Absicht dagegen ist eine rationelle, vernünftig-nüchterne Lebenseinrichtung und da kann man keine Religion brauchen. Dühring hat kein Organ für das Religiöse.

Dieser Gegensatz ist eine culturhistorische Thatsache, die von Interesse ist; Dühring ist eigentlich der erste methodische Optimist, und diese bewusste Methode im Gegensatz zu Schopenhauer und Hartmann gibt diesem Antagonismus eine hohe Bedeutung. In der Geschichte der Philosophie gibt es ähnliche Gegensätze häufig, aber selten war einer so scharf und schroff, wie dieser. Dort winken die Sirenen des Lebens, die uns in den Zaubergarten des Daseins einladen; hier schreckt uns das düstere, dämonische Medusenhaupt in die Nacht zurück. Eine wissenschaftliche Entscheidung ist hier ebenfowenig zu treffen, als in der Metaphysik. Wesen und Werth des Daseins sind nicht einmal Fragen, auf die sich mit Hypothesen antworten läßt; denn eine Hypothese ist ein Instrument der Wissenschaft. Jene Fragen sind aber überhaupt kein Gegenstand des Wissens; sie sind Gegenstand des Glaubens, Ahnens, Dichtens, Fühlens. Und was die Zukunft betrifft, so wissen wir hierüber auch nichts; was Hartmann und Dühring hierüber sagen, sind Wünsche, Phantasieen, Utopieen; außerdem befindet sich Hartmann selbst in einer Illusion und zwar in ihrem vierten Stadium, wenn er an die Möglichkeit einer endlichen Erlösung glaubt. Der Wille des Menschen kann die Welt so wenig schaffen, als vernichten; und ebenso ist andererseits Dührings Glaube höchst unsicher, daß mit der Einführung des Socialismus alles Elend aufhören werde; wer bürgt außerdem Hartmann dafür, daß nicht einst eine »Fraction der Optimisten«, und Dühring, daß wiederum eine »Partei des Eigenthums« ihre Zukunftsträume endige, daß jene der prä-

tendierten Weltaufhebung, diese der socialistischen Weltverbesserung den heftigsten Widerstand entgegensetze? Hartmann vergift die ewige Macht der Ideale und des unauslöschlichen Lebenstriebes, und Dühring betrachtet Alles einzig und allein von dem einseitigen Standpunkte des Socialisten. Beide sind zu wenig Psychologen, um einzusehen, daß der optimistische Lebenstrieb sich ebensowenig in dem Menschen vernichten läßt, als die pessimistische Stimmung über bittere Erfahrungen. Dühring außerdem will nicht einsehen, daß Menschen ohne Eigenthum psychologisch undenkbar sind.

Wir sind mit unserem Vergleich zu Ende. Zum Schlusse haben wir noch zu zeigen, wie sich dieser Frage gegenüber der Criticismus Lange's verhalte. Wird Dieser uns auch hier auf eine höhere Warte führen?⁹⁵⁾

Lange geht echt kritisch d. h. psychologisch-genetisch zu Werke. Pessimismus und Optimismus, diese beiden entgegengesetzten Weltbeurtheilungen, sind zunächst nur Erzeugnisse menschlicher Ideologie; die Welt der Wirklichkeit ist an sich weder schlecht noch gut. Den Straufs'schen Optimismus im »Alten und Neuen Glauben« nennt er ebenso einen »frommen Irrthum«, und desselben berüchtigten Widerlegungsversuch des Pessimismus einen »argen Trugschluss«, wie der Pessimismus ihm »aus einem einseitigen Weilen in der Wirklichkeit entspringen ist«.

Beide entgegengesetzten Anschauungen entspringen aus der freien *Synthesis* des Gemüthes; schon das Weltbild, das die Sinne uns geben, ist nach dem uns innewohnenden Ideal geformt; darin liegt schon ein Optimismus. Der Pessimismus aber entsteht durch den Contrast der Welt der Wirklichkeit gegenüber den freien, idealen Schöpfungen der Seele; im Vergleich mit diesen erscheint jene unharmonisch und voller Widerwärtigkeiten. Nur durch diese Vergleichung sind wir im Stande, uns ein Urtheil über die Qualität der Welt zu bilden. Das Idealbild der Welt entsteht schon durch die unbewusste Function der *Synthesis*; es hängt also die beregte Frage mit der Erkenntnistheorie und Aesthetik enge zusammen. Der Optimist rühmt die Harmonie, welche er selbst in die Welt hineingetragen hat. Der Pessimist hat ihm gegenüber in tausend Fällen Recht; aber es gäbe ohne jenes Idealbild des Optimisten keinen Pessimismus, der ja nur eine Geburt des Contrastes ist. Genau, wie Lange dem Materialismus im Empirischen und Einzelnen Recht gibt gegenüber dem dogmatischen Idealismus, so gibt

er auch dem Pessimismus gegenüber einem dogmatischen Optimismus im Einzelnen und im Empirischen Recht. Unsere oben aufgestellte Eintheilung bestätigt sich auch hier wieder durch diesen Parallelismus. Wie bei der Frage nach der Realität der Welt, nach dem wahren und eigentlichen Seienden, jene entgegengesetzten Anschauungen gleich sehr und gleich wenig berechtigt sind, so auch bei der Frage nach der Qualität der Welt, wenn man ihre Beschaffenheit an dem Seinsollenden mißt. Dies sind ja zuletzt die zwei Hauptfragen, die den Menscheng Geist beschäftigen. Die Fragen nach dem Wesen und nach dem Werthe der Welt liegen freilich in vielen Systemen ungeschieden neben einander; aber sie sind trotz dieser Latenz doch vorhanden.

Der Pessimismus, ein Product der späteren Reflexion (denn der Optimismus ist immer das Erste) sammelt die einzelnen Züge des Elends, die taufend Widerwärtigkeiten des Daseins, die kalte Grausamkeit der Natur, die Schmerzen und Unvollkommenheiten aller Wesen, und stellt die Summe dieser Beobachtungen dem Idealbild des Optimismus als eine furchtbare Anklage des Weltganzen gegenüber. Der Pessimismus hat, wie der Materialismus ein ungemein hohes Verdienst, nämlich den ihm entgegengesetzten Dogmatismus vernichtet zu haben. Wie den Materialismus und Idealismus, so betrachtet Lange auch den Pessimismus und Optimismus nicht etwa als zu vermittelnde Extreme, sondern als zwei Anschauungsweisen des Seins, die in ihrer Art gleichberechtigt sind, ohne daß der Menscheng Geist beide jemals veröhnen kann. Hätte uns Lange etwa mit einer »Geschichte des Pessimismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart« beschenkt, so hätte er den Pessimismus ganz genau ebenso behandelt, wie den Materialismus, und nachgewiesen, wie auch der Pessimismus am entscheidenden Punkte in einen idealen Optimismus umschlage. Durch den Pessimismus wird nur der Optimismus in seiner Einseitigkeit zerstört, aber ein geschlossenes Weltbild wird auf diesem Wege ebensowenig erreicht, wie durch den Materialismus. Aber wenn der Optimismus sich als Vertreter der wahren Wirklichkeit ausgibt, wenn von ihm alle jene schönen Gedanken von der vereinzelt Disharmonie, die in der Harmonie des großen Ganzen aufgeht, von der überschauenden göttlichen Betrachtung der Welt, in welcher alle Räthsel sich lösen, alle Schwierigkeiten verschwinden, u. s. w. als objectiv gültige Wahrheiten dargestellt werden, dann

tritt der Pessimismus ein, um diesen Wahn erfolgreich zu zerstören. Auch hier, wie in der Metaphysik ist es die kritische, sceptische Stimmung, welche analytisch und decomponirend die subjectiven Gebilde und Phantasmen mit ruhiger Kälte zertrümmert. — Die Einsicht in diesen Parallelismus kann sehr dazu dienen, uns über die Mission des Pessimismus aufzuklären.

Lange kämpft besonders gegen die falsche Bewunderung der Zweckmäßigkeit in der Natur an, die nichts als eine optimistische Metaphysik ist, wenn sie davon fabelt, »die Natur erreiche ihre Zwecke stets ohne Beeinträchtigung anderer Zwecke« (Wigand); ihr kann mit demselben Rechte eine pessimistische gegenüber gestellt werden und mit bitterer Ironie geißelt er die Theodicee Leibnizens, die doch nach dem System des Letzteren unmöglich sein muß, da Gott in demselben als ohnmächtig, wenigstens nicht als allmächtig, wenn auch als allweise dargestellt wird. Beide gegensätzliche Meinungen sind nach Lange nur willkürliche und zufällige Ansichten der Menschen. Es liegt nur an mir, ob ich in der Natur vorwiegend das Unvollkommene, Unzweckmäßige, Schlechte sehe, oder ob ich meine Idee des Schönen und der Zweckmäßigkeit in sie hineinbringe und sie dann tausendfältig zurückbekomme. »Wenn ich in der Natur beim Anblick des Schönen verweile, um mich zu erbauen, so mache ich mir selbst die Natur zu meiner Idee des Guten und Schönen; ich übersehe — absichtlich oder unwillkürlich — den dürren Fleck auf dem Blumenkelch und den Raupenfraß an den Blättern.« Demnach behandelt er denn auch die einzelnen Dogmen des Optimismus ganz genau wie die des Idealismus. Man muß sich seiner theoretischen Anschauung erinnern, um das Folgende nicht mißzuverstehen. Das »Dogma von der Einheit des Wahren, Guten und Schönen« ist streng verstandesmäßig geprüft, sagt Lange, nicht richtig; aber als Ideal festgehalten kann es den Menschen allerdings gleich jeder religiösen Idee erbauen und über die Schranken der Sinnlichkeit erheben. Das Schöne widerspricht der Wirklichkeit direct; es besteht nur in der Dichtung; aber ohne den Traum der Dichtung wäre nichts mehr da, was das Leben lebenswerth machte. So ist es auch mit der Liebe; diese ist ja der Punkt, der bei dieser Frage sehr hoch in Anschlag kommt. Das Beste an der Liebe ist die Dichtung, die Idealisirung: das Auge der Liebe dichtet. Wie einfach schön erkennt Lange hier das Wesen der Liebe, wenn man sich an die widerliche Interpretation Hart-

manns und an die gekünstelte Hineinlegung bei Düring erinnert. Es ist bei der Liebe dieselbe freie *Synthesis* der Phantasie, die aus sich selbst heraus das Ideal schafft; aber ist es darum nicht minder vorhanden und ist seine ethische Wirkung darum schwächer? Also: wir müssen den Optimismus festhalten, aber nur als Ideal und mit dem Bewußtsein, daß er nur eine Art bewußter Selbsttäuschung, wissentlich verfälschender Einbildung ist, und nur ein Gedicht, dem keine Wirklichkeit entspricht. Er dient und diene uns ebenso zur ethischen Erhebung und religiösen Läuterung, wie die theoretischen Ideale zur aesthetischen Befriedigung und logischen Abrundung. Aber man darf daraus kein System, kein Dogma machen; man darf sich nicht einbilden, da Wahrheit zu besitzen, wo man nur dichtet. Man darf keinen Schluss daraus auf die Objectivität ziehen. Nun wird man aber auch Lange nicht widersprechen, wenn er sagt, jede echte Philosophie müsse nothwendig optimistisch sein, wie er früher sagte, daß alle tiefere Philosophie auf Idealismus führe. Denn für Lange ist ja Philosophie nur ein subjectiv-psychisches Gebilde des Einzelnen, das gar keinen theoretisch-objectiven, aber um so größeren subjectiv-ethischen Werth besitzt. Die Philosophie stellt die Welt nur dar, wie wir sie uns denken und wie sie sein sollte, aber nicht wie sie ist. Von hier aus bekommt denn auch Fichte's bekannter Ausspruch, daß die Wahl einer Philosophie vom Charakter abhängt, eine neue Beleuchtung: ist das speculative philosophische System nur ein Ausdruck unseres idealen, aesthetischen und ethischen Triebes, so wird allerdings dasselbe stets eine vom Charakter abhängige Function sein. Ein philosophisches System ist ja für den Kritiker nichts weiter als ein psychischer Proceß, ein subjectives Gebilde, ein zwar gefetzmäßig entstandenes, aber darum nicht minder willkürliches Vorstellungsgewebe; denn Kritiker sein heißt — Psychologe sein.

Man kann in Lange's Sinne sagen: Materialismus und Pessimismus sind unsere Werktagssysteme; am Sonntag wirft sich die Seele in ihren Staat, und freudig tritt sie in den Tempel des Optimismus und Idealismus, um sich zu erbauen und zu stärken für den Kampf des Lebens. —

Je freier unsere *Synthesis* ist, desto aesthetischer ist unser Weltbild und desto — optimistischer; desto ethischer aber auch die Rückwirkung auf unser Thun und Treiben. Nach dem Idealbild

sollen wir nicht nur die empirische Wirklichkeit umgestalten, sondern uns auch durch die Betrachtung Dessen, was sein sollte und sein könnte, trösten über die Betrachtung Dessen, was wirklich ist. Das Weltbild, das wir dichten, ist der Reflex unseres Geistes; an der Pforte einer solchen, echten Philosophie weichen, sagt Lange, Kraft und Stoff, Atome und Naturgesetze zurück und im Tempel derselben wohnen nur reine Geister. Also nicht bloß reine Geister, sondern auch reine Geister; es ist das Lichtreich des Ormuzd, vor dessen Glanzpforte die finsternen, pessimistisch-nihilistischen Gebilde Ahrimans zurückweichen.

Die Gebilde der freien *Synthesis* sind Spiele der Einbildungskraft, und das sind auch unsere Ideale; aber es sind — so möchte ich sie nennen — »*ludi bene fundati*«; es sind »Spiele mit vollem Ernste«. Ein rechtes Kind läßt sich nicht im Mindesten in seinem Eifer stören, mit dem es spielt, wenn man ihm auch sagt, seine Puppe sei nicht lebendig; denn sie lebt ja in seiner Seele. Und ein edler Mensch läßt sich nicht im Mindesten in seinem Eifer für seine Ideale stören, wenn man ihm und er sich selbst auch sagt und sagen muß, seine ideale Welt fammt dem dazu gehörigen Apparat eines Gottes und ewiger Ideen und Ideale — seien bloße Einbildungen und keine Realitäten; sie sind reell, weil sie psychische Gebilde sind; sie existieren in der Seele des Menschen, und wehe dem, der ihre Macht bezweifelt! Aber sie sind eben psychische Gebilde; und muß man nicht meinen, wenn man die materielle Genesis eines Objectes und die psychologische Genesis eines Ideales nachgewiesen, man habe es begriffen in seiner Totalität, oder man habe gar seine Macht zerstört; damit daß der psychologische Kritiker die Ideale als Blasen nachgewiesen hat, die im Innern des Menschen aufsteigen, wird ihre subjective Geltung nicht beeinträchtigt. Ich kann die psychologische Genesis eines Schamgefühles über irgend eine bestimmte Schlechtigkeit noch so genau kennen — aber ich schäme mich deshalb doch; ich kann die psychologische Entstehung irgend eines bestimmten Ideales vollständig einsehen — und doch hege ich das Ideal; das darf man nicht vergeffen. —

Wir sahen oben, daß Lange einen Materialismus der Erfahrung und des Verstandes mit einem Idealismus der freien, dichterischen Phantasie verbindet; so huldigt er zugleich einem Pessimismus der erfahrungsmäßigen Reflexion und einem Optimismus

idealer Synthese. Also der Pessimismus kann wohl das Dogma, aber nicht das Ideal des Optimismus zerstören; die Zerstörung jenes Dogma's vermag die Thatfache nicht zu beseitigen, daß unser Geist dazu geschaffen ist, ein harmonisches Weltbild ewig neu aus sich hervorzubringen, daß wir das Ideal neben und über die Wirklichkeit stellen und von den Nöthen und Kämpfen des Lebens uns erholen, indem wir uns in Gedanken zu einer Welt aller Vollkommenheit erheben; schon die Vorstellung der Einheit der Welt gehört hieher; denn jeder Schritt zum Ganzen ist ein Schritt zum Ideal. Wir erheben und bilden unseren Geist schon dadurch und allein dadurch, daß wir uns ein harmonisch-ideales Weltbild gestalten, das als Musterbild und befruchtender Same die empirische Wirklichkeit umzugestalten vermag und das die Blüthe unseres schaffenden Geistes ist.

Diese Verschmelzung beider Gesichtspunkte scheint uns haltbarer zu sein, als sie es bei Hartmann oder Dühring ist. Jener ist Pessimist mit etwas Optimismus und Idealist mit etwas Materialismus; dieser Optimist mit etwas Pessimismus und Materialist mit etwas Idealismus. Lange steht über beiden Standpunkten, indem er beide unbefangen und vorurtheilsfrei in ihrer Berechtigung anerkennt.

Lange geht bei der Schätzung des Daseinswerthes, anstatt von der Empfindung, mehr von der aesthetischen Anschauung aus. Wir mußten die Aesthetik oder Metaphysik des Schönen, welche auch in diese Umgebung gehört, ja sogar der wichtigste Theil der Frage nach dem Werth der Welt ist und gewissermaßen ihre Verbindung mit der Frage nach dem Wesen der Welt bildet, übergehen, weil — und dies ist ein bedeutames Zeichen — keiner der drei Denker tiefer auf die Fragen der Aesthetik einging; diese ist kein so brennendes Problem mehr, wie die anderen, hinter denen sie zurücktrat. Nur Lange ist näher auf den Zusammenhang der optimistischen Weltanschauung mit dem aesthetischen Vorstellen eingegangen.

Die bengalische Beleuchtung, in welcher der Optimismus die Welt erblickt, ist ebenso einseitig, wie das schattenhafte Nachstück des Pessimisten; auch Lange läßt sich nicht von der Ersteren bethören. Er kennt die »Gesetze des Elends«, die der Kampf um's Dasein enthüllt (den Dühring, der Optimist, eben darum auch so bekämpft). Fehlchlagen ist auch in der Natur die Regel. Es herrscht in ihr eine ungeheure Verschwendung von Lebenskeimen; üppige Zeugung

und schmerzvoller Untergang wechseln beständig ab. »Naturgemäße Entwicklung«, von der der kurzfristige Teleologe so Vieles zu erzählen weiß, ist Ausnahme und Specialfall unter Taufenden; Hunger und Elend sind die Regulatoren des Bevölkerungszuwachses.

Nur in der Dichtung besteht alles Hohe, alles Heilige. Die Welt der Dichtung, der Ausdruck der Sehnsucht einer Zeitperiode nach dem Einem und Vollkommenen, deren Werth und Wesen eben auf ihrer bloßen Idealität beruht, ist die eigentliche Heimath des Geistes, nicht die Welt der Atome und ihrer ewigen Schwingungen, die dem menschlichen Geist fremd und kalt gegenüberstehen. Darum preist Lange Schiller, der in echt Platonischer Weise die intelligible Welt als eine Welt der ideellen Dichtung erkannt habe, der die Freiheit in das »Reich der Träume und Schatten« verweisen konnte, weil unter seiner Hand diese sich zum Ideal erhoben und das Spiel der Willkür als ewiges Gesetz erschien. Der Widerspruch zwischen »Ideal und Leben« ist es, der ewig bleibt; aber jener unsterbliche Hymnus des Kantianers Schiller begeistert auch wieder den Kantianer Lange; er acceptirt begeistert die Idee der »ästhetischen Erlösung«; ⁹⁶⁾ er »flüchtet mit ihm aus der Sinne Schranken in die »Freiheit der Gedanken«; »wir folgen dem Gotte, der flammend »sich vom Menschen scheidet, Traum und Wahrheit wechseln ihre »Rolle — des Lebens schweres Traumbild sinkt und sinkt und »sinkt!« —

Von diesen Gesichtspunkten aus behandelt Lange auch die ethische, historische, sociale und religiöse Frage.

Zwei Grundgedanken beherrschen die Lange'sche Behandlung der Ethik, die bei ihm als einem Anhänger Kants eine viel höhere Ordnung einnimmt als bei Hartmann und Dühring: er bekämpft erstens den ethischen Materialismus, d. h. den Egoismus und Eudämonismus, und leugnet zweitens die materialistische Ethik, d. h. die Möglichkeit eines ethischen Principes auf dem Boden des theoretischen Materialismus, der materialistischen Metaphysik.

Wir sahen oben, daß Kant der Ausgangspunkt aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen der Neuzeit war, während er in der Frage nach dem Werth der Welt hinter seine Nachfolger zurücktrat, wenn auch in der »Kritik der Urtheilskraft« die Wurzeln und Ansätze zu allen späteren Beurtheilungen der Welt nach ihrem Werthe und einem angenommenen Zwecke gemäß liegen;

aber auch in der Ethik ist und bleibt Kant und sein Moralprincip der Ausgangspunkt für alle anderen Versuche.

Lange will auch in der Ethik eine Fortbildung Kants anbahnen. In der Kritik der theoretischen, nicht in der der praktischen Vernunft liegt nach Lange auch für die Ethik die bleibende Bedeutung des Criticismus, der in geeigneter Fortbildung fähig ist, den wechselnden Anforderungen verschiedener Kulturperioden in gleicher Weise zu dienen. Lange wendet sich vor Allem gegen den mystischen Freiheitsbegriff Kants, der die Freiheit, um den Widerspruch zwischen »Ideal und Leben« zu vermeiden, in das Reich der »Dinge an sich« als wirklich verlegte. Er nahm sie an, weil er sie nothwendig glaubte als Fundament der Moral, als Postulat der praktischen Vernunft: Wir wissen, daß wir als Vernunftwesen frei sind. Dagegen sagt Lange: es ist nicht wahr, daß wir wissen, daß wir frei sind, sondern wir denken uns nur als frei. Denn der Eckstein der Vernunftkritik ist ja, daß wir uns fogar selbst nicht erkennen, wie wir wirklich sind, sondern nur, wie wir uns selbst erscheinen, mit anderen Worten: auch im sittlichen Kampfe ist das Subject nicht ein *Noumenon*, sondern ein *Phänomenon*. Die intelligible Welt, in die die Freiheit zu versetzen ist, ist nur eine Welt der Dichtung, des Ideals. Hier erhellt deutlich die enge Abhängigkeit der Ethik von dem Optimismus des Ideals, also von der Beantwortung der Frage nach dem Werthe der Welt bei Lange; aus jener Idealwelt heraus, in der wir aber nur ein Gebilde unserer schöpferischen Phantasie erkennen, entnehmen wir die subjective Kraft der Sittlichkeit und die Waffen, mit denen wir gegen die empirische Unvollkommenheit kämpfen. Wir betrachten uns selbst im Handeln, als ob wir frei wären und wissen doch, daß wir empirisch und wissenschaftlich genommen unfrei sind, mag man nun die Nothwendigkeit als eine physische oder als eine psychische fassen; also ist auch hier ein Widerspruch, der unlösbar ist. Hier begegnen wir also bei Lange demselben formalen Gedankengang, wie oben: man kann Unvereinbares nicht logisch vereinen, aber die widersprechenden Phänomene sind uns gegeben, der Widerspruch bleibt bestehen. Aber dieser Widerspruch, diese Zwiespältigkeit allein spornt uns zu immer neuer ethischer Umschaffung unserer selbst und der Welt an.

Also die sittliche Freiheit ist nur als Idee, als Ideal haltbar, ist aber nicht wirklich. Ein zweiter Gedanke bezieht sich auf die

Apriorität des Sittengesetzes, mit der es sich wohl ähnlich verhalten werde, wie mit der der Kategorien. Das Princip, der Keim der Ethik — die »Rücksicht auf das Ganze« — liegt *a priori* in uns, aber nicht als ein fertig gebildetes Gewissen, sondern als eine Einrichtung in unserer ursprünglichen Anlage, deren Natur und Wirkungsweise wir nur allmählig und *a posteriori* theilweise erkennen können, gemäß der wir aber im Laufe der Entwicklung immer empfindlicher auf die objectiven Reize und Gelegenheiten sittlich reagiren; ohne diesen Keim wäre kein Anfang des ethischen Erfahrens möglich.

Von hier aus bekämpft Lange die materialistische Ethik, der er zunächst ein weitgehendes Zugeständnis macht, wie er dies ja auch bei der materialistischen Welterklärung that. Aus einer materialistischen Weltanschauung läßt sich nämlich keineswegs bloß das Princip des Egoismus ableiten, sondern auch das große Gegengewicht gegen denselben, die Sympathie; beide können ohne transcendenten Aberglauben rein aus der sinnlichen Natur des Menschen abgeleitet werden, (was auch Dühring factisch thut, der sich auf die natürlichen Triebe der Sympathie stützt). So verstand Adam Smith seine »Sympathie«, so Feuerbach seine »Liebe« und seinen »Tuismus«, so Schopenhauer sein »Mitleid«, so Comte seinen »Altruismus«. Aber die »Moral der natürlichen Nächstenliebe« hat einen wesentlich materialistischen Charakter; die Sympathie der Materialisten (die ja auch nach Büchner und fogar nach Dühring nur »verfeinerter Egoismus« ist) ist mit schroffem Egoismus vereinbar, sie ist etwas Empirisches, wesentlich nur auf das Einzelne gerichtetes, ohne Rücksicht auf allgemeine Zwecke, (wie wir ebenfalls bei Dühring sahen). Auch hier begründet der »Schritt zum Ganzen«, der »Sprung in's Allgemeine« erst die Ethik des Ideals; erst mit der Aufstellung eines allgemeinen Principes tritt die formalistische Wendung ein. Und dieses Formprincip, dieser formbildende Trieb ist im Grunde wesensidentisch mit dem aesthetisch-harmonisirenden Kunstprincipe; das formale Ideal oder die ideale Form — sie stammen nicht aus der Erfahrung, sie erheben sich über die Welt der Wirklichkeit, über die sinnliche und vulgäre Erfahrungssittlichkeit. Der Idealist fühlt sich als Glied einer »alle Geister, alle Wesen umfassenden Kette« (Schiller). Die Frage nach dem Ursprung des Sittengesetzes weist über die Schranken der Erfahrung hinaus; der theoretische Materialismus kann sich ohne

Inconsequenz nicht zu dem allgemeinen, zu dem idealen und formalen Princip erheben; denn in der sinnlichen Erfahrung liegt hiezu keine Veranlassung; er bleibt doch immer Utilitarianismus und Eudämonismus. Es war der ethische Sinn des Aristoteles, der ihm dem Ganzen vor den Theilen, der Form vor dem Stoff den Vorzug geben ließ. Aber zwischen der vollendeten und eigenthümlichen Natur eines Ganzen und der annähernden Erklärung desselben aus seinen Theilen bleibt ein ewiger Widerspruch in der Ethik wie in der Erkenntnistheorie. Das ist ein Widerspruch in unserer Organisation, die uns die Dinge ganz vollendet, gerundet nur auf dem Wege der synthetischen Dichtung gibt, stückweise, annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der analytischen Erkenntnis. Aller Irrthum beruht auf der Verwechslung und Vermischung beider Wege. Auch in der Ethik ist ein ewiger Widerspruch zwischen dem formal-idealen, *a priori* in uns lebenden Moralprincip, der Rücksicht auf das Ganze, und zwischen der sinnlichen Erfahrungssittlichkeit, die immer nur auf Einzelnes, Empirisches sich bezieht. Lange erkennt die relative Berechtigung der empirischen Ethik des Materialismus an, aber auch hier liegt das Ganze und Allgemeine nur in der Welt des Ideals. Außerdem aber macht er darauf aufmerksam, daß vermöge eines psychologischen Gesetzes die materialistische Ethik stets zum ethischen Materialismus hin gravitire, und das Princip der ausschließlichen Sorge für die eigenen Interessen, die Interessenmoral ruft ferner ebenso sehr den theoretischen Materialismus hervor, wie dieser jene als Consequenz nach sich zu ziehen pflegt. Das lehrt Geschichte und Gegenwart. Die Ethik des Materialismus bleibt gleichgültig gegen die Form des Ganzen im ethischen Charakter; sie setzt — empirisch vollkommen richtig und psychologisch allein gerechtfertigt — die Moral multivisch aus einzelnen Naturtrieben, aus historischen Bedingungen zusammen, wie sie vollkommen richtig die Organismen aus Atombewegungen und Entwicklungsgesetzen erklärt; aber in der Ethik lebt doch ein *plus*, wie im Organismus, das Ganze, das sich nie aus den Theilen erklären läßt, weil das Ideale und Totale, und das Empirische und Einzelne in ewigem Widerspruche stehen. Es ist charakteristisch, daß Lange's geschichtsphilosophische Untersuchungen das ethische Princip befolgen, während Dühring einen socialistischen, Hartmann einen rein philosophischen Maßstab anlegt. In der Frage nach dem

ethischen Fortschritt der Menschheit concentrirt sich zuletzt die Geschichtsphilosophie. Lange beurtheilt zwar auch, wie Hartmann und Dühring den socialen Fortschritt, denn in der Frage nach ihm concentrirt sich schliesslich das geschichtsphilosophische Problem, wie sich schon bei Hartmann und Dühring zeigte; aber er legt einen rein ethischen Maassstab an ihn an, wie er ja auch diesen Maassstab an die Welt im Ganzen anlegt.

Man kann nach Lange noch Zweifel daran hegen, ob überhaupt im Grossen und Ganzen ein Fortschritt der Geschichte bestehe; aber daran kann man nicht zweifeln, dass ein Rückschritt der Cultur immer dann vorhanden ist, wenn der Egoismus und der atomistische Individualismus über den Gemeinfinn siegt; auch daran kann man nicht zweifeln, dass in gewissen Perioden ein Fortschritt stattfindet und dass hier mit der Ueberwindung der wilden Störungen durch die natürliche Neigung, Harmonie zu stiften, auch die sittlichen Ideale fortschreiten. Nur aus dem Gemeinfinn entspringt der Fortschritt der Geschichte. Wir übergangen die feinen culturhistorischen Analysen der Vergangenheit, die in die »Geschichte des Materialismus« eingestreu sind und, unser Interesse auf das Nächste concentrirend, fragen wir mit Lange nach dem Moralprincip der Zukunft. Der Egoismus müsste das Moral- und damit das Socialprincip der Zukunft werden, wenn es wahr wäre, dass der »Lehratz von der Harmonie der Sonderinteressen« sich als absolut gültig bewährt habe. Die grossen culturgeschichtlichen, theils moralischen, theils intellectuellen Fortschritte der jüngsten Vergangenheit geben jenem Satz einen Schein von Berechtigung; allein Lange zerstört diesen Schein, und weist ausführlich nach, dass in jenem Princip eine neue, weltgestaltende Triebfeder nicht liegen könne, sondern nur eine weiter fortschreitende Zerfetzung und eine weitere Erhöhung des allgemein herrschenden Missvergnügens. Eine fernere Steigerung des Individualismus bringt nicht Aufschwung, sondern Verfall. Auch für die Gegenwart — das ist das Ergebnis der historischen Analyse und der theoretischen Argumentation — liegt der eigentliche Strom des Fortschrittes allein in der Richtung des Gemeinfinnes. Da der Werth des Daseins empirisch ein sehr geringer ist, vom Standpunkt des ethischen Ideals aus derselbe unermesslich gross ist, — so kann auch die Zukunft den Werth des Daseins nur durch sittlich idealen Fortschritt steigern; dies ist die Beziehung dieser Frage zur Frage nach dem Werth des Daseins.

Das Mittel zu dieser Werthsteigerung des Daseins ist der Socialismus⁹⁷); hier begegnen wir einer höchst bedeutamen Gedankenharmonie Lange's mit Hartmann und Dühring. Lange's sociale Theorie hat ihre Wurzeln unmittelbar in der Ethik und Geschichtsphilosophie. Da aller sittliche und historische Fortschritt nur in der Richtung des Gemeinfinnes liegt, so kann Lange's Ansicht hierin nicht zweifelhaft sein. Die beständige Uebertragung unseres Bewusstseins auf die Objecte der Erscheinungswelt, die Versenkung in die Aufgaben der Menschheit ist der natürliche Keim alles dessen, was in der Moral und Geschichte unvergänglich ist. Das Princip des Egoismus ist eine falsche Abstraction der egoistischen Schule; der Mensch handelt nicht blos egoistisch. Der Materialismus eines Straufs muss bei dem Idealismus eine Anleihe machen, indem er mit der Berufung auf die Idee der Gattung, nach der sich der Mensch im sittlichen Handeln bestimmen soll, den ethischen Naturalismus weit überschreitet.

Von diesen Gesichtspunkten aus verwirft Lange entschieden das auf dem Egoismus beruhende Freihandelsystem, das Manchesterthum, diesen socialen Optimismus, gegen den ein socialer Pessimismus ein gerechtfertigtes Gegengewicht bildet; und er bahnt die positive Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer auf ethischen Grundätzen beruhenden totalen Umwälzung der gegenwärtigen Theorien und Zustände an. Er bekämpft in einer einschneidenden Kritik, welche auf einer tiefen Einsicht in die Gesetze der historisch-politisch-socialen Entwicklung basiert, die »Dogmatik des Egoismus« und erhebt die Fahne des ethischen Idealismus; denn jene Dogmatik ist eben nur ethischer Materialismus. Indem man die bloße Abstraction, dass die Menschen alle aus Egoismus handeln, zum Dogma erhob, indem man jenen Irrthum, dass der Egoismus die einzige Triebfeder sei, wissenschaftlich vertheidigte, wurde er allmählig thatsächlich die Haupttriebfeder; man beschönigte das Laster der Pleonexie mit dem falschen und verderblichen Dogma »von der Harmonie aller Sonderinteressen«, welches das Gewissen beruhigen sollte. Dieser Aberglaube an eine »prästabilierte Harmonie aller Interessen« ist ebenso verwerflich, wie jeder andere Aberglaube. Man löste allmählig das praktische Handeln im täglichen Verkehr ganz von der Ethik ab und vergass die heilige Pflicht der Förderung des Gemeinwohles. Nur eine grossartige Belebung des Gemeinfinnes kann diese Uebel heben; denn aller

Fortschritt ist der Schritt über das Ich hinaus zum Allgemeinen. Der falsche, praktische Grundfatz des *Laissez-faire*, die Interessenthwirtschaft muß ein Ende nehmen, wenn die Gesellschaft gefunden soll. Das Princip des Egoismus zerstört das sociale Gleichgewicht und damit die Basis aller Sittlichkeit. Ungefunde Capital-Anhäufung ist eine Folge ruhiger, durch das Gesetz geschützter Zeiten, das Unkraut im Weizen; man muß die überwuchernde Besitz-Ungleichheit eindämmen; »die geistige Kraft erfickt im Wohlleben; das Proletariat bleibt roh, gedrückt, aber geistesfrisch.«

Mit tiefer Besorgnis macht Lange auf die revolutionären Bestrebungen der Gegenwart aufmerksam; er zeigt, daß die ethischen Neubestrebungen in der Volkswirtschaft wohl durch eine häufig zu beobachtende Metamorphose der Ideen aus dem Christenthum abstammen können; Verbindung communisticcher und religiöser Ideen ist ja häufig. Darauf gründet Lange seinen Rath: der sociale Atomismus der Gegenwart und die drohenden Gefahren einer socialistischen Revolution und darauf folgender Barbarei können nur beseitigt werden durch Ideen und Opfer. Der Egoismus muß weichen; nur unter dem Banner einer großen Idee steigt die Zukunft herauf. Unter allen angestrebten Reformen ist die Socialreform die wichtigste und in ihren Folgen weittragendste, die zugleich die Bedingung einer haltbaren Realisation aller anderen Reformen ist. Auf dem Gebiete der socialen Frage scheinen alle revolutionären Elemente der Wissenschaft, der Religion und Politik ihren Kampfplatz für eine große Entscheidungsschlacht gefunden zu haben. Sie entstand aus drei Hauptursachen: der fortlaufenden Entwicklung des Industrialismus, dem Entstehen einer Socialwissenschaft und den Ideen der Humanität, umfaßt aber in ihrer Bedeutung die ganze moderne Cultur.⁹⁸⁾ In der Lösungsart der socialen Frage und in seiner Parteistellung kommt Lange den sogenannten Katheder-socialisten oder der sogenannten »ethischen Partei am nächsten«; aber auch hier steht er nicht einseitig auf einem Parteistandpunkte, sondern stellt »allgemeine Principien auf, die kein eigentliches Programm sind, sondern einfach kritische Gesichtspunkte der Beurtheilung aller von irgend welchen Parteien vorzubringenden Programme und Vorschläge.«⁹⁹⁾ Auch hier verfolgt also Lange denselben Zweck, wie bei den übrigen Punkten, durch kritische Aufklärung über die Principien eine allgemeingültige Lösung der Probleme anzubahnen und bewährt sich also auch hier

als das eminent kritische Talent, als das wir ihn schon bisher kennen gelernt haben.

Diese Idee, das Gegengewicht gegen den Egoismus, das Princip des Gemeinnes und der Menschenliebe, ist aus dem Christenthum zu entnehmen und damit kommen wir zur religiösen Frage, die im allerengsten Zusammenhange steht mit der socialen, eine Erkenntniß Lange's, deren Richtigkeit kein Kenner der Vergangenheit und Gegenwart leugnen wird.

Genau entsprechend seinem sonst angewandten formalen Gedankengang erkennt also Lange zunächst die relative Berechtigung des Egoismusprincipes als einer wissenschaftlichen Abstraction an, zeigt aber sodann, theilweise gestützt auf eine Schilderung der Gegenwart, die Falschheit jenes Principes als Dogma und seines Hilfsprincipes, des Dogma von der Harmonie der Interessen, und weist auf den Weg der Reformen hin; hier erscheint ihm also das Christenthum als eines der wichtigsten Heilmittel. Um dies zu begreifen, müssen wir zum Schluß noch einmal tiefer auf die ganze Anschauung Lange's eingehen; man sieht, wie enge alle diese Gedanken zusammenhängen, ein wie fest geschlossenes System sie bilden.

Die Quelle der Religion ist jene synthetische, harmonisirende Function der menschlichen Vernunft, die auch in der Kunst und in der Metaphysik waltet; die Religion hat ursprünglich keine moralischen Zwecke. Aber die Religion kann dem ethischen Fortschritt dienen, wie sie freilich zugleich auch Greuel heiligen kann. Aber die Religion, wenn sie auch Beziehungen zur Moral hat, so darf sie doch keine Beziehungen zur Wissenschaft haben; Religion ist nie ein Wissen; sie ist aber auch nicht bloß ein Product des Gefühls, sondern freier Dichtung. Es ist ein Zeichen des Verfalls, wenn die Lehren der Religion mit dem nüchternen Wissen verwechselt werden. Und wenn auch alle Ergebnisse der Dichtung und Offenbarung für unser Bewußtsein den Charakter des Absoluten und Unmittelbaren tragen (weil sie aus unbewußten Motiven entspringen), so darf doch die Religion nie den Anspruch auf Wissenswerth erheben; sie enthält keine höhere Einsicht. Sie hat gar nichts zu schaffen mit den Ergebnissen methodischer Wissenschaft; zwischen den Begriffsräumen dieser beiden existirt keine Vermittelung. Kunst, Religion und Metaphysik gehören zusammen als Dichtungen; keines gibt Wissen. Das Religiöse hat nur Werth als Bild oder als Symbol und so allein

wird man auch in der Zukunft ihre Mythen betrachten können. Und doch hat die Religion Anspruch auf Wahrheit, aber nur auf subjective Wahrheit; so hat dieses Wort also einen doppelten Gebrauch. Die Religion hat auch ihre unbestreitbaren, ewigen »Wahrheiten«. Damit nähert sich Lange entschieden Schleiermacher an; auch für Lange ist das Gefühl der Abhängigkeit das Fundament alles Glaubens; dazu fügt er aber noch »die tragische Erschütterung«, die alle Religion als Wirkung begleitet. Aber er geht nun keineswegs so weit, aus dieser tragischen Erschütterung und aus jenem rein subjectiven Abhängigkeitsgefühl metaphysische Folgerungen zu ziehen, wie Schleiermacher und seine modernen Anhänger, z. B. Heinrich Lang; er will dadurch keineswegs die objective Berechtigung der Dogmen erweisen. Man hat daher mit Unrecht Lange's Standpunkt des Ideals identificirt mit den modernen Bestrebungen eines Lang u. A., oder auch mit der Tendenz des Protestantenvereins; auch für diese hat allerdings die Religion zunächst nur rein subjectiv-psychologische Bodenwurzeln, auch für sie ist Religion zunächst nur ein subjectiv motivirtes Poesiegebilde; allein sie ziehen doch daraus wieder positive Consequenzen in Form bestimmter Dogmen, und wenn sie auch den Kant-Schleiermacher'schen Grenzbegriff der Religion festhalten, so gehen sie doch keineswegs so weit, das religiöse Gefühl für eine habituelle Illusion zu erklären, was Lange streng genommen thut. Eine Religion kann allerdings nicht ohne Mythen sein, ja auch nicht ohne Dogmen; Lange will die Dogmen, als Ueberschreitungen der Wirklichkeit und Wissenschaft, aber nur aus ethischen Zwecken gelten lassen, ohne ihnen irgend eine objective Bedeutung zuzugeben. Daher begünstigt er diejenige Religionsphilosophie, welche es versteht, die Dogmen und religiösen Formen in philosophische Ideen zu übertragen, aber nicht etwa um jene als wahr zu rechtfertigen, sondern nur aus praktischen Gründen, um einerseits eine Verbindung zwischen Volk und Gebildeten herzustellen und um gerade andererseits zu verhüten, daß jene Dogmen für wahr angenommen werden; denn wenn die Dogmen in Ideen übersetzt sind, dann verfallen sie ja derselben Kritik, wie diese Vernunftideen selbst. Man erinnere sich, daß Lange einst von einer »Psychologie ohne Seele« sprach; man kann seine Religionsphilosophie dahin formuliren, daß er eine »Religion ohne Glauben« empfehle. Das Eine erklärt das Andere. Auch

mufs man sich des im 3. Abschnitt Gefagten erinnern, um Lange hier nicht mißzuverstehen. Er will es einfach mit der Religion, wie mit der Metaphysik halten: Man soll Beide haben, ohne an sie zu glauben; auch die religiösen Ideen sind solche Ideale, die nur in uns leben und denen wir zwar ethische Einwirkung verdanken, denen wir aber darum keine objective Gültigkeit vindiciren dürfen. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, kann man unbedenklich nicht nur die Religion im Allgemeinen bestehen lassen, sondern auch ihre Mythen sich aneignen, so lange man sie nur nicht für wahr ausgibt, sondern sie nur als Ideale betrachtet, aus denen wir subjective Befriedigung schöpfen können. »Das naive Fürwahrhalten können wir einmal nicht mehr brauchen«; die Differenz zwischen kritischem Denken und religiösem Empfinden kann niemals verschwinden. Man darf also ja nicht Lange's Tendenz dahin verstehen, er strebe eine Vernunftreligion an, wenn er von einer Uebertragung der Mythen in philosophische Ideen spricht. Denn die Vernunftreligion will immer wahr sein. Lange's Religion soll eben nur Ideal sein ohne jeden Anspruch auf Wahrheit; ihr Boden ist nur das Subject. In der Religion herrscht einzig und allein das dichtende Princip.

Ein nicht an kritisches, d. h. psychologisch-analytisches Denken gewöhntes Gemüth wird Mühe haben, die Absicht Lange's zu verstehen; die grobkörnigen Behauptungen der Dogmatiker sind freilich leichter verständlich; wenn man nicht zu der Erkenntniß gekommen ist, daß nicht nur alle Erfahrung des empirischen äußeren Daseins Erscheinung ist, sondern daß auch unser inneres Leben nur Erscheinung genannt werden könne, und daß wir vermöge der Einrichtung unseres Erkenntnißapparates gezwungen sind, Manches, ja Vieles anzunehmen, dessen Unrichtigkeit wir doch einsehen, wird man nicht begreifen, wie Lange in Einem Athem die »Wahrheiten der Religion« vertheidigen und sie zugleich verwerfen kann. Es ist eine grobsartige, aber schwer zu fassende und noch schwerer für immer festzuhaltende Idee, die Idee der bloß subjectiven Existenz der Ideale und der doch damit verbundenen Anerkennung dieser Ideale, als ob sie objectiven Wirklichkeiten entsprächen. Eine Religion ohne die Grundlage des Glaubens, eine Metaphysik ohne den Anspruch auf Wissen — das sind Ideen, scheinbar paradox, sonderbar und widerspruchsvoll, und doch thatsächlich diejenigen, die wissenschaftlich allein haltbar sind, und von so über-

raschender Neuheit, daß man häufig die eigentliche Meinung Lange's überfah. Ohne tiefe Kenntniß der Psychologie, der Erkenntnistheorie, der Geschichte und vor Allem des menschlichen Herzens müssen diese Ansichten Lange's unverständlich bleiben.

Also: eine Vernunftreligion im Sinne des modernen Rationalismus ist ebenso unmöglich, als ein bloßer Cultus der Humanität; jede Vernunftreligion enthält Dichtungen und Dogmen, die unbeweisbar sind; selbst die einfachste Form, d. h. also eine auf die moderne Wissenschaft sich gründende Religion ist eine Chimäre. Die Religion widerspricht an und für sich der Wissenschaft, und Lange will nur diesen Gegensatz zu einer negativen Verföhnung, zu einer formellen Vereinigung bringen, indem einfach die Religion in das Gebiet der Dichtung, des Ideals versetzt wird. Der Cultus der Humanität aber im Sinne eines Comte hat nichts von einer Religion an sich; ihm geht die »tragische Erschütterung« ab; denn diese, nicht die moralische Belehrung macht das Wesen der Religion aus; die sittlichen Wirkungen des Glaubens sind ja theils günstig, theils ungünstig. Die ideale Form, die ideale Dichtung ist das Wesen der Religion. Die üblichen Angriffe gegen die Religion gehen von dem vorwaltenden Verstandesprincip aus, dem auch die Pläne zu neuen Religionen entstammen, die aber meist nur die äußere Form der Religion beibehalten: nämlich Hierarchie und unbeweisbare Dogmen, aber nicht ihr Wesen: die freie Erhebung des Gemüthes über die Erscheinungswelt durch mythische Dichtung und tragische Erschütterung. Daher sagt Lange, es sei besser, unhaltbare Lehrmeinungen und mystisch dunkle Glaubenssätze beizubehalten, als eine Hierarchie zu dulden. Es ist ganz falsch, aus der Naturwissenschaft oder aus der Humanität eine Religion machen zu wollen; jenes würde zu neuem Dogmatismus führen, der Cultus der Humanität aber braucht keine religiösen Formen; und ebenfowenig genügt die moralische Belehrung zur Begründung einer Religion.

Also weder Vernunft, noch Moral, noch Naturwissenschaft, noch Humanität können zu einer Religion führen, sondern nur die freie Dichtung des Geistes in Mythen. Somit hat Lange den Beweis für seine Ansicht auch dadurch angetreten, daß er alle anderen Möglichkeiten als unhaltbar ausschließt; er weist endlich nach, daß der Materialismus consequent die Religion am besten verwerfen würde.

Lange's positive Ansicht ist schon dargestellt: Religion, Poesie, Metaphysik gehören unter den gemeinfamen Oberbegriff der menschlichen Ideologie und sind dem menschlichen Gemüth absolute Nothwendigkeit; aber jedes ist ein besonderes Geistesgebiet für sich. Wenn man den Dualismus von Denken und Dichten, Empfinden und Wollen, receptivem Wahrnehmen und schaffender Activität aufheben will, so handelt man ebenso thöricht, als wenn man um der Einheit der Erkenntniß willen den Gegensatz von Nacht und Tag aufheben wollte. So bleibt auch der Gegensatz von Ideal und Wirklichkeit bestehen; die wissenschaftliche Erkenntniß hat es nur mit der letzteren zu thun; für sie stellt sich der Monismus dadurch her, daß die Idealwelt zugleich eine rein psychologische Thatfache ist. Wer aber in der Idealwelt weilt, dem verfinstert auch die Wirklichkeit in Nichts; und so herrscht auch hier Einheit. Ein anderer als dieser relative Monismus ist nicht erreichbar; nur in jedem Gebiet für sich läßt sich der Monismus durchführen; aber die beiden Betrachtungsweisen selbst fallen gänzlich auseinander und die Hoffnung auf einen absoluten Monismus ist eine optimistisch-dogmatische Illusion.

Wie wird sich nun Lange von diesem Gesichtspunkt aus zu der eigentlichen religiösen Frage der Gegenwart und zu dem Christenthum stellen? — So sehr Lange mit Dühring und Hartmann in der Annahme der Nothwendigkeit, unsere socialen Verhältnisse umzuschaffen, übereinstimmt, so sehr unterscheidet er sich doch in der näheren Durchführung dieses allgemeinen Principes von Denselben, sowohl in Bezug auf die socialen Einrichtungen selbst, als in Bezug auf die religiöse Frage speciell. Er stimmt entschieden für die Beibehaltung des Christenthums, das sich seines Erachtens nicht ausgelebt hat, obwohl er seine ungünstigen Wirkungen und seine Schäden, die es mit jeder Religion theilt, nicht verkennt. Mitten in dem tobenden Kampf um's Christenthum tönt seine Stimme wie ein Friedensklang. Vor Allem weist er auf das »Gesetz der Metamorphose der Ideen« hin, und begründet dadurch die Lehre von der immer fort dauernden, nachhaltigen Wirkung der christlichen Principien. Diese Ideen sind oft am stärksten bei den Zweiflern und am schwächsten bei ihren officiellen Vertretern. Der »sittliche Nachtheil des Glaubens«, wie ihn die Gegner behaupten, und die Pfaffenlehre von der »Verruchtheit der Ungläubigen« sind beide gleichfalsch. Den christlichen Ideen verdanken wir unseren mora-

lischen und intellectuellen Fortschritt, aber sie können ihre volle Wirksamkeit erst entfalten, indem sie die kirchliche und dogmatische Form zerbrechen, in die sie eingehüllt waren. Man muß also das Christenthum beibehalten, aber seine Ideen in das Gebiet veretzen und erheben, in das sie gehören und aus dem sie stammen, in das Gebiet des Ideals. Nur diese Umwandlung kann im Verein mit der socialen Umgestaltung, die durch die christliche Idee der allgemeinen Menschenliebe ermöglicht werden soll, die bisherigen Conflictte heben, den Bruch im Volksleben heilen und die Revolution verhindern; das ist aber um so mehr nöthig, als eine solche gewaltsame Umwälzung unsere Cultur begraben und Barbarei und Stagnation an ihre Stelle setzen würde. Der beste Fall wäre der, wenn das Christenthum in seinem wesentlichen Kerne mit den socialen Reformideen zu einer gewaltigen, aber nicht gewaltsamen Umgestaltung sich verbinden würde; denn jedenfalls muß sich der Socialismus mit einer großen Idee verschmelzen; freilich ist auch der Fall denkbar, daß irgend ein verrücktes religiöses Princip sich allgemeine Geltung verschafft und die Cultur zerstört, wenn es nur Macht genug über die Gemüther gewinnt.

Also weder die Religion im Allgemeinen, noch das Christenthum speciell ist entbehrlich. Die Religion selbst soll aus dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit in das Reich des Ideales erhoben werden. Das Wesen der Religion liegt in der specifischen Form des geistigen Processes und nicht im logisch-historischen Inhalt der einzelnen Anschauungen und Lehren. Erblickt man den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüther über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimath der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Prozesse hervorrufen, wie der Köhlerglaube, und man wird mit aller philosophischen Verfeinerung niemals auf Null kommen. Diese Verfeinerung der Mythen und Dogmen aber will Lange nicht, um sie vor dem Wissen zu rechtfertigen, da ja alle philosophische Interpretation nur auf Philosophie beruhen kann, die selbst Ideologie ist, — sondern um sie dem gebildeteren Gemüthe zugänglicher zu machen. Wenn Dogmen in philosophische Ideen übertragen werden, bleiben sie in demselben Begriffsraume; der Gemüthsproceß beim Philosophen und beim naiven Gläubigen kann »isomorph« sein. Lange beruft sich auf Fichte und Schiller, die beiden Kantianer; aus-

führlicher beschäftigt er sich mit den jüngst Verstorbenen, Ueberweg und Strauß; wir müssen uns verlagen, hierauf näher einzugehen; im Gespräch mit dem Ersteren entwickelte Lange auch näher seine Ansicht über die Art und Weise der Beibehaltung des Christenthums. Charakteristisch ist, daß Lange u. A. auf der Beibehaltung des Liedes: »O Haupt voll Blut und Wunden!« bestand. Ohne die Vermittelung des ganzen Lange'schen Gedankenganges wäre diese Thatfache ein schroffer Gegensatz gegen das Frühere; so aber wird klar, wie Lange's religiöser, tief-ethischer Sinn zu dieser Forderung kommen konnte. Das rohe, rationalistische Denken des ordinären Dogmatismus sieht freilich hierin Inconsequenz, Heuchelei, Unklarheit, doppelte Buchführung u. f. w.

Ehe neue Formen des ethischen Idealismus auftreten, ist das Christenthum noch nicht überlebt, wenn es jetzt auch im Verfall zu sein scheint. In kritischen Zeiten hat die Religion immer ein schlimmes Schicksal. Neue Religionsformen sind aber jetzt noch nicht möglich. Die Existenzbedingung der Religion in der Zukunft ist ihre Erhebung in's Ideal. Man lasse also das Christenthum, bis die Zeit ein Neues schafft, aber nicht aus dem negativen Grunde, weil es sich selbst zersetzt, sondern aus dem positiven, weil es für die jetzige Culturstufe der einzig adäquate religiöse Ausdruck ist.

Auch Lange gibt, wie Hartmann und Dühring Vorschläge für die Zukunft und für die Uebergangszeit, die Lange so leicht als möglich machen will; man denke also ja nicht, er fordere die Fortdauer des jetzigen Zustandes für immer; im Gegentheil er prophezeit eine totale Umgestaltung sämmtlicher Verhältnisse. Er gibt z. B. specielle, technische Rathschläge über das Verhalten im Culturkampf, über die Vorbereitung der Geistlichen, über Erziehung u. f. w. Nur dann kann Forschung und Dichtung für immer verfohnt werden, wenn die unvergängliche Natur aller Dichtung in Kunst, Religion und Philosophie erkannt wird. Eins ist sicher: wenn ein Neues werden und das Alte vergehen soll, so müssen sich zwei große Dinge vereinigen: eine weltentflammende ethische Idee und eine sociale Leistung, welche mächtig genug ist, die niedergedrückten Menschen um eine große Stufe emporzuheben. Nicht die Abschaffung und Negation der Religion ist also das Ziel, sondern einerseits ihre Läuterung und die Vergeistigung und Verfeinerung ihrer Dogmen, andererseits aber die Erhebung derselben in das Gebiet

des Ideals aus dem des Wissens oder des naiven Glaubens. Vor Allem aber gilt es dann »die perfide Hierarchie zu beseitigen, welche die Freiheit der Völker systematisch untergräbt«.

In den Relationen der Wissenschaft haben wir Bruchstücke der Wahrheit, die sich beständig mehren, aber auch beständig Bruchstücke bleiben; in den Ideen der Philosophie und Religion haben wir ein Bild der Wahrheit, das stets nur ein Bild bleibt. Bloss eine solche Aufklärung will Lange, welche die Mythen der Religion als Mythen erkennt, sich aber doch an ihnen erbaut, nicht eine solche, die sie bloss als Ammenmärchen verwirft. Daher ist ein unvernünftiger Spott gegen die Religion ruchlos; denn ihr idealer Werth ist unermesslich. Das Christenthum ist aus psychologischen und socialen Gründen in einzelnen Grundzügen überhaupt unerfetzlich. Nur Ein Weg ist möglich: nicht die Abschaffung der Religion, sondern das Eingehen auf den Kern der Religion und die Ueberwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewusste Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Verzicht auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythos, der ja nie dem Zweck der Erkenntniss dienen kann.

Sterbend vermachte Lange der Mit- und Nachwelt ein heiliges Vermächtniss: er wies dringend hin auf die drohenden Gefahren und auf die Mittel ihrer Beseitigung. Wunderbar ergreifend ist das Vorwort zum zweiten Bande seines Werkes: die Erhabenheit des Gedankenfluges und die Tiefe der Einsicht, die sich darin aussprechen, sind ein unvergängliches Denkmal seines Geistes. —

Werfen wir noch einen vergleichenden Blick rückwärts, so begegnen wir auch in diesem Capitel Lange als dem kritischen Verföhner der entgegengesetzten Anschauungen Hartmanns und Dührings, sowohl im Allgemeinen, als in den specielleren Punkten. Wir fahen, mit welcher wunderbarer Wendung er Optimismus und Pessimismus vereinigt, die er als Ideal und Wirklichkeit einander gegenüberstellt. Er gibt Beiden ihr Recht. Er erkennt die empirische Unvollkommenheit der Welt an, die jedes tiefere Gemüth immer unbefriedigt läßt, und flüchtet sich in die Welt des Ideals, aber nicht zu quietistischer Ascese, sondern um aus ihr mit der ethischen Energie eines Fichte, mit dem aesthetischen Enthusiasmus eines Schiller, Kraft zum Umschaffen der Wirklichkeit und zu moralischem Handeln zu gewinnen. Mit einer idealistisch-heiteren Weltanschauung verbindet er eine ernste und fast trübe Lebens-

ansicht; und er sieht ebenföhr in Allem mit Schopenhauer die »ewige Qual«, wie er, um Göthe's Worte zu gebrauchen, in Allem »die ewige Zier« schaut.¹⁰⁰⁾ Der männliche, echte Sinne für die Wirklichkeit ist ebenso bei ihm ausgebildet, wie die Sehnsucht nach einem Höheren, Jenfeitigen. Und dieselbe maassvoll-vermittelnde Stellung nimmt Lange auch in den Consequenzen ein: seine Ethik ist ideal, und doch gesteht er dem empirischen Eudämonismus sein Recht zu; seine Geschichtsphilosophie ist von ethischem Geist getragen, seine Ansprüche in socialer Hinsicht sind entschieden, aber gemässigt, und seine Religionsphilosophie ist ernst und vermittelnd. Hartmann und Dühring wollen die Religion, Jener durch seine mystische Vernunftmetaphysik, Dieser durch seine rationalistische Verstandesphilosophie erfetzen; Lange, der Kritiker, läßt jedem Streben freien Spielraum und nimmt die Religion auf als eine bewusste Erhebung über die Wirklichkeit und auch über die Gefetze des Verstandes. Lange erkennt die Nothwendigkeit und Unauflöslichkeit der Widersprüche in unserem Gemüthe an. Die beiden Dogmatiker dagegen verlangen von uns, die Logik auf dem Altar ihrer Dogmen zu opfern und die alten Widersprüche gelöst anzusehen, deren Schwierigkeiten nur verdeckt werden, um neue Widersprüche zu begehen; das »Opfer der Vernunft« setzt sich in den Systemen der dogmatischen Philosophie fort.

Wir könnten unsere kritische Vergleichung der Lange'schen Ansichten mit den Ideen Hartmanns und Dührings noch in's Einzelne verfolgen und weiter ausdehnen; allein wir haben schon in der bisherigen Darstellung auf diejenigen Punkte aufmerksam gemacht, welche zur Vergleichung reizen und wollen es dem Leser selbst überlassen, die beiden extremen Ansichten Hartmanns und Dührings, die wir oben ausführlich einander gegenübergestellt haben, an der kritisch maassvollen Ueberzeugung Lange's zu messen; das Resultat einer solchen Vergleichung wird im Wesentlichen dasselbe sein, das wir schon in den früheren Kapiteln erhielten: das Lange's männlich-ernste, tiefdurchdachte, maassvolle und doch kühne Ansichten allein im Stande sind, der Kritik Stich zu halten. Lange versuchte und erreichte es, in unparteiischer Ruhe, mit kritisch-sichtendem Scharfsinn die entgegengesetzten Ansichten und einseitigen Ausschreitungen durch eine eigenthümlich-combinirende Synthese im Geiste Kants zu überwinden.

Die Besten sind darin einig, das in der Philosophie in

Deutschland nur auf dem von Lange eingeschlagenen Wege weitergegangen werden soll; und auch in praktischer, vor Allem also in socialpolitischer und religiöser Beziehung scheint uns Lange Derjenige zu sein, dessen ernste und ruhige Rathschläge am meisten zu berücksichtigen sind, wenn auch nicht zu verkennen ist, daß er zufolge seiner zugleich rationalistisch-logischen und romantisch-dualistischen, scharfen Verstand und sinnige Phantasie vereinigenden Natur, auch hier, wie in der rein theoretischen Sphäre, ein gewisses Schwanken bekundet, und daß er sich vielleicht zu sehr auf die Seite des Socialismus hinübergeneigt hat; sollte aber die von Vielen und auch von unseren drei Philosophen prophezeite allgemeine Umwälzung der occidentalen Kultur über kurz oder lang, plötzlich oder allmählig eintreten, sollten sich am socialen Körper der Gegenwart wirklich schon alle jene Symptome des Verfalls und der Zersetzung, ja sogar schon die Todtenflecke zeigen, sollten die zerstörenden Elemente der Gesellschaft wie Vibrionen die Fäulnis und Verwesung beschleunigen, — sollte sich das wirklich so verhalten (woran zu zweifeln freilich unschwer sein möchte) — so muß bei der Consultation der maßgebenden Factoren auch Lange's Stimme und Rath gehört werden; denn derselbe, der das kritische Messer an die Philosophie und an die socialen Verhältnisse anlegte, hat auch in beiden Richtungen Heilungsmethoden angegeben, welche im Stande sein werden, den Weg der Besserung einzuleiten. Mag auch Lange's »Standpunkt des Ideals« nur — ein Ideal sein, das nie oder erst in sehr entlegener Zeit zur Erfüllung und Ausgestaltung gelangt, immerhin wird der wahre Fortschritt nur auf dieser Linie liegen können. Wir können uns weder von dem Idealisten auf nebulose Höhen führen, noch von dem Materialisten in den Sumpf verleiten lassen, — wir müssen den Kriticismen zum Führer nehmen, der den Weg bahnt, auf dem allein die Zukunft einerschreiten kann.

*

*

*

Wir haben einen mächtigen Gedankenkreis durchmessen; im Laufe unserer kritischen Wanderung ist uns der ganze Ideencomplex der modernen Geistesbildung entgegengetreten; und natürlich —

soll doch jedes philosophische System ein condensirter Ausdruck der Zeitströmung sein, soll es doch immer ein Wort sein, das der Zeitgeist selbst spricht. Wir erlangten auf diese Weise einen Einblick in die entgegengesetzten Strömungen der modernen Kultur und einen Ueberblick über die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Controversen. Die Trias der Denker, deren Systeme wir kritisch analysirten, können wir als eine Vertretung der wichtigsten und mächtigsten, allgemein-geistigen Richtungen betrachten, welche in der gegenwärtigen Kulturperiode mit einander kämpfen. Aus der verwirrenden Menge der modernen Erscheinungen haben wir diese Drei als die bedeutendsten und am meisten charakteristischen Typen feindlicher Kulturströmungen herausgehoben. Denn Kulturströmungen dürfen und müssen wir diese sich bekämpfenden Ansichten deshalb nennen, weil der tiefere Untergrund aller wissenschaftlichen Bestrebungen, *in specie* aber der philosophischen Gedankenarbeit immer ein kulturhistorischer ist. Die drei verschiedenen Gedankenreihen, die wir durchlaufen haben, sind mehr als nur individuelle Lehrmeinungen; sie sind Mächte, die weit über das Individuum, in dem sie ihren classischen Ausdruck finden, hinausgreifen; ja — das Individuum ist hier Nebensache; Hauptsache sind die von Tausenden mit mehr oder weniger Bewußtsein getragenen Gedanken selbst, die unter sich in wildem Kampf um's Dasein begriffen sind; die Gehirne der Einzelnen sind nur die Wahlstatt, auf der sich jene Gedanken-schlachten vollziehen. Und es sind uralte Gegensätze, die in immer neuen Umformungen und Verwandlungen auf den Kampfplatz treten. Von diesem höheren Gesichtspunkte aus erscheinen uns die dargestellten Systeme nicht mehr als bloß persönliche, zufällige Ansichten, sondern als historische Richtungen, welche um die Macht kämpfen, die sie auf die zukünftigen Generationen ausüben sollen, welche um die Herrschaft über die Geister miteinander ringen. Ehe wir in die Zukunft einen Blick zu werfen versuchen, um zu entdecken, welcher Richtung der Sieg beschieden sei, welche im Kampf um das Dasein die Oberhand gewinnen werde, müssen wir einen Rückblick auf die Vergangenheit werfen. —

Man mag den Ausdruck Schopenhauers, der die nachkantische Periode »die Periode der Unredlichkeit« nannte, ungerecht und übertrieben finden, — das läßt sich nicht leugnen, daß der stürmische Wogenanschlag der Geister am Ende des vorigen und am Anfang dieses Jahrhunderts Systeme zu Tage förderte, denen die

positive Grundlage der Wissenschaft und die Rücksichtnahme auf die gegebene Wirklichkeit mangelte. Stimmt man nun dem Satze bei, daß die Philosophie stets eine von dem ganzen Kulturleben einer Periode und dabei insbesondere von der Wissenschaft im weitesten Sinne abhängige Function sein müsse, so kann man nicht leugnen, daß jene Systeme veraltet und für die Gegenwart nicht mehr passend sind. Es wäre freilich vermessen und undankbar, auf die Frage: Was haben wir seit Kant gelernt? mit Nichts! zu antworten; es wäre undankbar und eine falsche Bescheidenheit, die Frage: Was haben wir seit Kant geleistet? schweigend entgegenzunehmen. Wir können beidemal offen antworten: Vieles; und wir brauchen uns nicht bange machen zu lassen durch Jene, welche uns versichern, wir seien hinter Kant zurückgeschritten. Und doch möchten Diefelbe damit Recht haben, daß wir Kant zum zweitenmal zum Führer nehmen müssen. Die nachkantische Speculation hat uns davon abgehalten, dasjenige zu leisten, was wir hätten leisten können, und was wir noch leisten müssen. Die speculative Methode oder besser gesagt Methodenlosigkeit gestattete eine Willkür, welche die Entwicklung der Wissenschaft behinderte. Man wirthschaftete in der Philosophie als ob nie ein Immanuel Kant gelebt und gelehrt hätte. Die nachkantischen Systeme sind großartig, wie alle Ruinen; an solch großartigen Gedankenruinen ist Deutschland reicher, als jede andere Nation, aber darum vielleicht auch ärmer an manchem Anderen. Es fehlt und mangelt dem Deutschen die ruhige, kühle Natur; mit seinem unruhigen Idealismus strebt er ungeduldig zum Ganzen und verdirbt so nicht selten die Wissenschaft. Die nachkantische Periode kennzeichnet sich durch ihre dogmatische Willkür, die im Idealismus nicht größer war, als im Materialismus. Lange Zeit kämpften diese beiden Richtungen heftig und hartnäckig gegeneinander, bis Beiden ein mächtiger Gegner erwuchs, — der neu erwachende Criticismus. Mit herber Strenge sucht dieser die dogmatische Willkür zu bannen, und — irren wir nicht — so gehört ihm die Zukunft, ja schon die Gegenwart. Tag für Tag weichen die dogmatischen Gegner zurück, und mehr und mehr erobert der Criticismus das Feld. Und dieser allein ist es auch, der in den großen internationalen Strom der wissenschaftlichen Entwicklung einmündet, während jene dogmatischen Zwillingrichtungen sich im Sand verlieren oder versumpfen.

So liegt es denn also auf der Hand, daß wir den Criticismus

allein brauchen können. Hartmanns Princip und Methode ist das letzte Aufflackern des idealistischen Dogmatismus, und ein bedauerlicher Rückfall in eine mythologische Periode, welche das moderne Denken schon lange überwunden zu haben glaubte. In diesem System zeigte sich noch einmal der Idealismus in seiner ganzen verführerischen, aber zugleich auch abschreckenden Willkür. Also den dogmatischen Idealismus können wir nicht brauchen: Hartmanns System ist nicht für die Zukunft.

Aber auch den materialistischen Dogmatismus müssen wir zurückweisen; auch Dührings System ist dogmatische Metaphysik, ist ein letzter, wenn auch gewaltiger Versuch des Materialismus, die Herrschaft über die Geister und Gemüther zu gewinnen. Auch Dührings System ist nicht für die Zukunft.

Somit bleibt als »der einzig mögliche Standpunkt« nur der Criticismus übrig. Nur auf dem Wege des Criticismus ist es möglich, Bleibendes und Allgemeingültiges zu schaffen. Nur der Criticismus schließt jene individuelle und particularistische Willkür aus, an der die deutsche Philosophie von jeher gelitten hat, weil der Particularismus den Deutschen im Blute steckt. Der Criticismus gibt die Fähigkeit, aus nationalem Particularismus und individuellem Doctrinarismus heraus zu kommen und an der internationalen Kulturaufgabe dauernd mitzuarbeiten.

Drei große Geister haben die wissenschaftliche Periode des Criticismus inaugurirt: es waren Hume in England, Kant in Deutschland, Comte in Frankreich; und wenn die anderen Nationen gerne zugestehen, daß der Mittlere über die beiden Anderen bedeutend hervorrage, von denen der Eine sein Vorgänger, der Andere sein Nachfolger ist, so ist es höchste Zeit, daß auch wir endlich offen und entschlossen dem Dogmatismus Valet sagen, der zwar dem deutschen Individualismus und Particularismus schmeichelt, der uns aber nicht selten hindert, Allgemeingültiges zu schaffen. Will doch jeder Deutsche sein eigenes System oder Systemchen haben, anstatt, wie Einer unserer hervorragendsten Naturforscher sich aussprach, dem Princip der positiven Arbeitsleistung folgend, und das verderbliche »Princip des Tieffinns« verlassend, sich der gemeinsamen Gedankenarbeit fördernd anzuschließen. Die Eitelkeit, mit einem »eigenen System« paradiren zu können, hat der Wissenschaft viele Kräfte entzogen, Manchen in eine falsche Bahn gedrängt und uns dem Spotte des Auslandes ausgesetzt.

Also man nehme sich auch in der Philosophie die Lehre zu Herzen, welche uns die Wendung der Politik ertheilt hat. Um etwas Bleibendes zu leisten, schliesse man sich an ein Ganzes an. Hat Friedrich d. Gr. den Grund zur deutschen Einheit gelegt, so hat sein grosser Zeitgenosse Kant das Fundament der deutschen Philosophie gelegt; und wie wir nach langer Verwirrung nun die Früchte zeitigten und geniessen, welche aus der Saat jenes grossen Königs aufgegangen sind, so gilt es nun, im Anschluß an Kants Geist, gemeinsam zu arbeiten in der Philosophie. Auch hier macht allmählig die unselige und lächerliche Zerfplitterung einer Einheit Platz, wie wir sie bei anderen Nationen in höherem Maasse erreicht sehen, als es bei uns der Fall war.

Für Deutschland hat Kants System die wissenschaftliche Action frei gemacht, indem er mit mächtiger Faust die Elemente hinausstieß, welche einer gedeihlichen Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft im Wege standen. Es ist Reaction, diese Elemente wieder einführen zu wollen, anstatt sich an den gemeinsamen kritischen Grundgedanken anzuschließen. Genau wie in der Politik, verschwendet man eine Unsumme von Kraft unnütz an falsch gestellte Probleme, deren Natur als Schein- und Unprobleme Kant schon vor hundert Jahren nachgewiesen hat.

Lassen wir also Mythologie und Metaphysik, lassen wir Idealismus und Materialismus; ihre Tage sind gezählt. Lassen wir die Todten ihre Todten begraben, und schliessen wir uns dem wiedererwachten Criticismus an, auf dessen Boden alle diejenigen in Deutschland stehen, welche Bleibendes leisten. Verschäumen wir das, so könnten wir leicht die Führerschaft in der Philosophie, welche wir uns so gerne vindiciren, vollends ganz verlieren.¹⁰¹⁾ Doch, die Sache hat keine Noth — der Geist des Criticismus ist schon zu mächtig. Mag auch Kants System zeitgemäße Umgestaltungen brauchen, (die es schon theilweise gefunden hat), mögen auch noch Schulstreitigkeiten obwalten über eine mehr synthetische, deductive und apriorische oder eine mehr analytisch-inductive und empirische Auffassung, und eine mehr logisch-erkenntnistheoretische oder eine mehr exact-psychologische Ausgestaltung der kritischen Methode selbst,¹⁰²⁾ — der Geist des Criticismus ist doch ein einheitlicher und wird die noch entgegenstehenden Mächte des idealistischen und des materialistischen Dogmatismus überwinden. Man lasse die Idealisten und die Materialisten sich gegenseitig bekämpfen — eines

Tages werden sie merken, daß sie weit dahinten geblieben sind, daß die Zeit lange über sie hinausgeschritten ist, und eine weiter fortgeschrittene Generation wird kaum mehr diese Gegensätze begreifen, deren hohle Nichtigkeit schon Kant nachgewiesen hat.

Also nicht darin liegt das Verderben, daß wir überhaupt einem System zustreben, — weshalb der am Anfang dieser Schrift angeführte Ruf: Kein System mehr! verfehlt ist, — sondern darin, daß Jeder sein eigenes System haben will. Der Criticismus birgt auch die Möglichkeit in sich, gemeinsam vorzugehen, und auch in dieser Beziehung hat er die wissenschaftliche Action frei gemacht, frei von aller particularistischen und dilettantischen Willkür und individuellen Beschränktheit. —

Und wenn dieser Geist des Criticismus gesiegt haben wird, wenn er allgemein und herrschend sein wird, dann wird man Lange immer als denjenigen dankbar nennen, der mit Scharf sinn, Geist und Charakter entschieden auf diesen Weg hinwies; dann wird man noch mehr als heute das Verdienst Lange's anerkennen: denn als den streitenden Schulen der Metaphysik gegenüber der leichtfalsche Materialismus sein Haupt erhob und alle feineren Geistesblüthen mit einem giftigen Mehlthau zu überziehen drohte: da schreckte Lange die Materialisten mit einem kräftigen: *Quos ego!* zurück, er, der das Kantische Riefenschwert wohl zu heben und zu führen wußte; (denn so darf man, in Anspielung auf einen von Whewell von der Infinitesimal-Rechnung Newton's gebrauchten Ausdruck, die kritische Methode Kants wohl nennen); dann wird man anerkennen, daß Niemand so deutlich und überzeugend, wie Lange, darauf hinwies, daß aber auch jede Weltanschauung den Materialismus als »aufgehobenes Moment« in sich enthalten müsse, und daß Lange, das Haupt der Jungkantianer, die große, philosophische Gedankenarbeit des Menschengeschlechtes mächtig gefördert hat; und dann wird auch die »Geschichte des Materialismus« als dasjenige Werk gelten, in welchem das Programm für die Philosophie der Zukunft klar und präcis entwickelt worden ist.

Anmerkungen und Nachträge.

1) Man kann unter dem Namen: »Jüngstes Deutschland« eine Menge von hervorragenden Männern der Gegenwart aus allen Gebieten: dem öffentlichen Leben, der Wissenschaft, Kunst, Literatur u. s. w. zusammenfassen, die von einem gemeinsamen, modern-nationalen Geiste beseelt sind, aber keinen so abgeschlossenen Kreis bilden, wie seinerzeit das »Junge Deutschland«. Den Charakter des letzteren, einer literarisch-politischen Gruppe, bezeichnet man bekanntlich als den der Negation, Kritik und Zersetzung. Wenn wir nun von einem »Jüngsten Deutschland« sprechen, so beschränken wir uns dabei nicht auf die Literatur, sondern fassen darunter alle diejenigen bedeutenden Geister des modernen Deutschland zusammen, die sich mehr oder weniger um die politische Erhebung Deutschlands gruppieren. Wenn man das »tolle Jahr 1848« und die darauf folgende Reaction mit den Freiheitskriegen und der auf diese folgenden großen Europäischen Reaction parallelisirt, so schließt sich daran ungezwungen eine Vergleichung des »Jungen Deutschland« seit 1830 und des »Jüngsten Deutschland« etwa seit 1860 oder 1866 an. Entsprechend der total veränderten Weltlage ist auch der Geist dieser neuen Richtung ein wesentlich anderer, als der des »Jungen Deutschland«. War der Charakter des Letzteren vorwiegend ein negativer, kritischer, oppositionell-revolutionärer, einreisender und zersetzender, der zudem größtentheils auf jugendlich-idealistischer Schwärmerei beruhte, so ist der Geist des »Jüngsten Deutschland« wesentlich positiv, aufbauend, national, und an Stelle jugendlicher Schwärmerei trat männlich-ernster Realismus. Dort galt es, im Widerstand und Gegensatz gegen die politische, sociale und religiöse Reaction die alten Formen einzureißen; hier gilt es, im Einklang und Zusammenwirken mit der politischen Erhebung der Nation die neuen Formen mit frischem Lebensgehalt zu erfüllen. Es wäre unschwer, die Hauptvertreter des solchergestalt von uns aufgefaßten »Jüngsten Deutschland« namentlich aufzuzählen; wer nur einigermaßen Föhlung mit den Fortschritten der Zeit zu behalten sucht, dem sind die von einem gemeinsamen Geist, einer einheitlich-nationalen Tendenz beseelten Koryphäen der Politik, Nationalöconomie und Jurisprudenz, der Kunst und Literatur, der Naturwissenschaft und Philosophie geläufig. — Ich holte absichtlich so weit aus, um den Leser darauf hinzuweisen, daß die versuchte Neubegründung der Philosophie, wie sie von den von mir behandelten Philosophen vertreten ist, im engsten Zusammenhange steht mit der allgemeinen Erhebung des deutschen Nationalgeistes in dem letzten Decennium. Die Geistesströmungen sind

nie so isolirt, wie sie in den Specialgeschichten der einzelnen Geistesgebiete nothwendig dargestellt werden müssen; unsichtbare Verbindungsbahnen, unbewußte Anstöße und Anregungen stellen einen Zusammenhang der getrennten Gebiete her, den zu schildern Sache des Culturhistorikers ist. Daß die Philosophie nicht zurückbleiben werde, daß auch in ihr der Geist des »Jüngsten Deutschland« erwachen und neue Blüten treiben werde, war zu erwarten. Mit dem Jahre 1860, von wo an der Stern Preußens sich zu erheben begann, fing man auch an auf Kant zurückzugreifen; die Kantströmung wuchs seitdem jährlich an und erreichte mit dem Erscheinen der »Geschichte des Materialismus« von Lange ihren Höhepunkt im Jahre 1866.

2) Es trat jener Zustand ein, den Göthe mit folgenden charakteristischen Worten vorhergesagt hatte: »Es sind nun schon bald 20 Jahre, daß die Deutschen sämmtlich transcendiren. Wenn sie es einmal gewahr werden, werden sie sich wunderlich vorkommen!« Vgl. J. B. Meyer, Philosophische Zeitfragen, 2. Aufl. 1874 P. 6 ff.: »Große Niederlagen hat die Philosophie erlitten, weil sie Leben und Wissen beherrschen wollte ohne genügende Kraft und Berechtigung. . . Sie wollte den Ursprung und das Ziel des Werdens aus der Anschauung des Unendlichen oder aus dem Begriff heraus construiren. . . Anstatt die Religion zu beherrschen, leistete die Philosophie in arger Selbsttäuschung abermals dem theologischen Dogma Magddienste. . . Kurz, die Philosophie, anstatt auf dem von Kant richtig begrenzten Boden fortzuschreiten, versuchte wiederum ihre Macht über Gebühr und Recht auszudehnen; sie verlor darüber sich selbst aus den Augen und büßte nach dem Taumel einer kurzen Herrschaft ihr angemasstes Ansehen ein.« u. s. w. Diese »Auflösung der Hegelschen Schule« hat der Hegelianer Erdmann sehr unparteiisch und übersichtlich dargestellt im Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. 1870. II, 607 ff.

3) Aehnlich sind heute die Fortschritte der Socialdemokratie nicht zum geringsten Theile eine Folge der Spaltung und Zerklüftung der liberalen Partei.

4) Eine Darstellung des Einflusses Schopenhauers auf die Weiterentwicklung der deutschen Philosophie steht noch zu erwarten. Dieser Einfluss ist viel tiefgehender, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt ist; daß das System Schopenhauers auf das Publicum, insbesondere auf die literarischen und künstlerischen Kreise (Möser, Sacher-Masoch, Hamerling, Bulwer, Gottschall, Marbach, Rich. Wagner, Hier. Lorm (H. Landesmann), Du Prel, J. B. v. Schweitzer u. A.), großen Einfluss gewann, gibt man zwar gerne zu, ohne jedoch den Einflüssen desselben auf die Philosophie selbst nachzuforschen. Schopenhauer vollendete nicht nur den Sturz des nachkantischen Idealismus, wie er in Hegel seinen Höhepunkt erreicht hatte, sondern seinem Einfluss ist zum guten Theil der Rückgang auf Kant zuzuschreiben; dieser letztere Proceß ist in der Philosophie der Gegenwart der bei weitem wichtigste Factor. Diese Hinweisung auf Kant war in doppelter Weise fruchtbar: einmal negativ gegenüber dem Materialismus, dessen Haltlosigkeit immer deutlicher sich zeigte und der von Schopenhauer aus theils vertieft, theils gestürzt wurde, indem insbesondere namhafte Naturforscher (Rokitansky, Fick, Meynert, Helmholtz, Zöllner u. A.), theils sonstige hervorragende Schriftsteller von Schopenhauer aus den *materialismus vulgaris* bekämpften. Andererseits wurde und ist die Kantströmung ein wesentliches Ferment in der positiven Weiterentwicklung der Philosophie selbst. Während die directen Wirkungen des Schopenhauer'schen Systems auf die Entwicklung der Philosophie nur bei Hartmann und den unmittelbaren Fortbildnern des Schopenhauer'schen Systemes, bei Frauenstädt (in seinen »Neuen Briefen über die Schopen-

hauer'sche Philosophie« Leipzig 1876), Bahnsen u. A. hervortreten, lassen sich die indirecten Wirkungen desselben in dem weitesten Umfang schon nicht mehr verkennen; diese Wirkungen pflegt man zwar gewöhnlich zu übersehen, aber sie treten mit der Zeit immer stärker hervor. Wie gerade Schopenhauer das Wiederaufleben des Kriticismus begünstigt, davon ist z. B. Görings »System der kritischen Philosophie« ein deutlicher Beweis, das von Schopenhauer wesentlich influirt ist; sehr imprägnirt von Schopenhauer ist ferner L. Noiré, der (ähnlich wie Lange) von demselben auf Kant und Spinoza zurückgeht; endlich muß darauf hingewiesen werden, daß Schopenhauer zuerst in der neueren Zeit auf die intellectuelle Thätigkeit bei der Sinnesanschauung hingewiesen hat; und »wenn seine Ideen mit den Hypothesen, welche gegenwärtig in der Physiologie der Sinnesorgane die verbreitetsten sind, durchweg zusammentreffen« (Wundt), so darf hier gewiß ein genetischer Zusammenhang statuirt werden. Der Grund, daß man diesen mächtigen und täglich stärker hervortretenden Einfluß des Schopenhauer'schen Systems häufig überieht und sogar nicht selten läugnet, scheint mir, wenigstens theilweise, darin zu liegen, daß das Schopenhauer'sche System es zu keiner eigentlichen Schule brachte, daß es ihm an Männern fehlte, welche auf der Basis jenes Systemes stehend von dieser aus die Grundgedanken desselben durch einzelne Disciplinen hindurchgeführt hätten; der Grund hiervon ist, wie schon Ueberweg bemerkt, daß, um sich dauernd zu behaupten, dieser Doctrin eben die wesentlichste Bedingung fehlt, nämlich die Möglichkeit einer allseitigen und in sich selbst wirklich harmonischen systematischen Durchführung. Da somit das Schopenhauer'sche System eine eigentliche Schule nicht heranzubilden vermochte, (Anhänger hat es freilich viele; außer den oben genannten erwähnen wir noch Afher, Romundt, Klee, Nitzsche, Lindner, Bähr, J. C. Becker, Männer, die das Erbe Schopenhauers ängstlich hüten), so glaubte man, das System habe nur eine vorübergehende Wirkung hervorzubringen vermocht. In Wahrheit aber verhält es sich ganz anders: die ganze heutige Generation ist mit Schopenhauer'schen Gedanken imprägnirt; vermochte das System Schopenhauers keine geschlossene Schule zu zeugen, so hat es um so mehr auf Unzählige eine tiefe, nachhaltige Wirkung ausgeübt, und der Anstoß, den es der Philosophie ertheilte, gelangt jetzt zu offener Wirkung. Das hiesse, den Geist der Zeit total verkennen, wollte man diese Wirkungen — über deren Werth man ja verschiedener Ansicht sein kann — leugnen oder unterschätzen. Daß diese Wirkungen freilich nicht immer auf der Hand liegen, sondern häufig sich unterirdisch fortpflanzen, lag im Wesen der Sache. — Es war also angezeigt das Schopenhauer'sche System weiterzubilden; denn, wie schon Ueberweg betont, »nur als Momente eines befriedigenderen und widerspruchslosen Systems können die in Schopenhauer's Doctrin unleugbar enthaltenen Wahrheiten sich dauernd behaupten.« Der Versuch, diese Wahrheiten herauszunehmen und mit anderen Gedanken zu amalgamiren, konnte nun freilich auf sehr verschiedene Weise gemacht werden, je nachdem der Einzelne beanlagt war, je nachdem er auf das System reagirte, und je nachdem er entweder durch neue Einflüsse bestimmt wurde, denen sich das System accomodiren mußte, oder sich gezwungen sah, das später kennengelernte System mit früher eingelegenen Ansichten in's Gleichgewicht zu setzen und zu appercipiren. Im Allgemeinen waren vom Schopenhauer'schen Systeme aus drei verschiedene Fortsetzungen möglich: entweder, — und das war das Naheliegendste — man suchte das System mit den bisher geltenden speculativen Systemen zu verschmelzen: zu dieser Verschmelzung

eigneten sich nun am ehesten Schelling und Hegel, während eine Verschmelzung mit Herbart wohl unthunlich war; und es zeigte sich hierbei, daß die beiden beliebten antithetischen Zusammenstellungen Schopenhauers, das einmal mit Herbart, (so von Seiten der Hegelianer, bes. von Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, Pag. 873 ff. und von Erdmann mehrfach, bes. in Fichte's Zeitschrift 1852. Pag. 209.), das anderemal mit Hegel (sehr häufig, so besonders von den Herbartianern und den Gegnern der speculativen Philosophie, u. A. von Horwicz, Psycholog. Anal. II, 36, Grün a. a. O. Pag. 39, L. Noack (»Deutsche Jahrbücher« 1862) und von Foucher de Careil (*Hegel et Schopenhauer*, Paris 1862) — daß diese beiden Antithesen, jede in ihrer Art, berechtigt waren, indem das antithetisch sich Gegenüberstehende bald unvereinbar (so hier Schopenhauer und Herbart), bald vereinbar sein kann, (so hier Schop. und Hegel). — Jene Verschmelzung wurde bekanntlich von Hartmann vollzogen. Er realisirte die erste Möglichkeit, die darin bestand, die idealistisch-dogmatische Seite des Systems festzuhalten, die in demselben liegenden, klaffenden Widersprüche zu lösen durch eine Weiterbildung des subjectiven Idealismus zum objectiven Idealismus, welcher letzterer sodann mit dem naturwissenschaftlichen Realismus eine gewisse Verbindung einging. Die Consequenzen dieser Weiterbildung waren, daß, unbeschadet des fundamentalen Monismus, doch die Idee, das Ideale zu einem coordinirten Princip mit dem Willen erhoben wurde, und daß der dadurch, d. h. durch die Intusufception Hegel's entstandene, Dualismus mit Hilfe der »positiven Philosophie« oder Mythologie Schellings wieder in einen univertellen Monismus aufgelöst wurde; sodann war eine nothwendige Consequenz hievon eine gewisse Verbindung des optimistischen Evolutionismus mit dem absoluten, keine Entwicklung kennenden Pessimismus; dies führte dann weiter zu den von uns hinreichend gekennzeichneten mythologischen Consequenzen. Denselben Versuch, der in der Natur der Sache lag, machten auch Frauenstädt und Bahnsen, jener mehr an Schelling, dieser mehr an Hegel sich anschließend. Auch Afher hat einen solchen Versuch angekündigt. — (Vgl. hiezu Dühring, Krit. Gesch. d. Philof. 2. Aufl. Pag. 491.)

Die zweite Möglichkeit war die Fortbildung der realistisch-dogmatischen Elemente des Systems. Diese Möglichkeit hatten schon Ueberweg und Büchner f. Z. angedeutet, und A. Cornill in seinem Buche: »Arthur Schopenhauer als eine Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung«, 1856 verkündet. Verwirklicht wurde diese Möglichkeit durch Dühring, der die realistischen Elemente des Systems mit dem Materialismus, mit dem es ja in seiner »realistischen Tendenz auf die Wirklichkeit« viele Anknüpfungspuncte hatte, verschmolzen hat. Die Consequenzen dieser Verschmelzung liegen auf der Hand: an die Stelle des Pessimismus mußte ein Optimismus treten, der freilich seine Geburt aus dem Schopenhauer'schen Ei noch überall zeigt, indem der Pessimismus sich auf die Gegenwart und Vergangenheit wirft, und nur die Zukunft für die optimistische Construction übrig bleibt; an Stelle des Willens mußte die Materie treten, die aber ihre Entstehung aus dem Ersteren deutlich durch die dualistischen Eigenschaften zeigt, die wir im Verlaufe unserer Darstellung an derselben hervor gehoben haben; denn mit dem besten Willen gelang es Dühring nicht, allen Idealismus zu eliminiren; diesen Weg hat außer Dühring noch A. Mayer betreten; und auch sonst läßt sich der Einfluß Schopenhauers auf neuere Realisten und Empiristen, so auf den schon genannten Göring und auf Riehl nicht verkennen.

Die dritte Möglichkeit endlich war die Ausbildung der idealistisch-kritischen Seite am Schopenhauer'schen Systeme; man hielt den subjectiven Idealismus streng fest, wodurch consequenterweise der absolute Pessimismus, wie der Wille weggelassen mußte, Elemente, die hinausgestoßen werden mußten, wenn der Kantische Ansatz des Systems rein hervortreten sollte. Dies war also einfach ein Rückgang auf Kant, zunächst auf den subjectiven Idealismus, der noch dogmatisch ist, dann auf den kritischen Idealismus, der den Materialismus als aufgehobenes Moment in sich enthält. Auf diese Weise war auch hier jene Verschmelzung mit dem Materialismus erreicht, welche als gemeinsames Programm verkündigt war, und ohne welche kein System wagen durfte, vor das Publicum zu treten. Wenn ich sagen werde, daß dies Lange that, so werde ich hiegegen vielen Widerspruch finden, um so mehr als eingezogene Erkundigungen das Resultat ergaben, daß Lange durch Schopenhauer nicht beeinflusst worden sein soll. Indessen fragt es sich, ob aus dem Mangel an Nachrichten hierüber oder aus dem Schweigen Lange's in seinem Werk dies nothwendig folgt; und jedenfalls kann diese Beeinflussung auch gegen Wissen und Willen stattgefunden haben. Es wäre doch merkwürdig, wenn Lange, dessen geistige Entwicklung gerade in die Zeit fiel, in welcher Schopenhauer Mode war, nicht dadurch irgendwie influirt worden wäre; und wenn er (Gesch. des Mater. II, 2) davon spricht, »daß die Schopenhauer'sche Philosophie für viele gründlicheren Köpfe einen Uebergang zu Kant gebildet habe«, so dürfen wir vermuthen, daß dies auch bei Lange selbst der Fall gewesen sei. Ich freue mich, in dieser Vermuthung mit E. v. Hartmann zusammenzutreffen, der gerade in der ablehnenden Haltung Lange's gegen Schopenhauer ein Symptom der Beeinflussung erblickt. Den Zusammenhang zwischen Schopenhauer und der »hyperkantischen Richtung« hebt auch Karl Grün in dem eben erschienenen Werke: Die Philosophie in der Gegenwart, Leipzig 1876, hervor. Unter denen, welche ebenso wie Lange, von Schopenhauer aus zu Kant zurückgingen, sind noch O. Liebmann, sowie die genannten Naturforscher, bes. Zöllner zu nennen. Einen besondern Werth legt man hier auf die Sinnesphysiologie, deren wesentliche Resultate Schopenhauer antecipirte. Aber nicht bloß in der Sinnesphysiologie, sondern überhaupt in der ganzen Erkenntnistheorie hat Schopenhauer unverkennbar einen tiefen Einfluß auf die Gegenwart und höchst wahrscheinlich auch auf Lange ausgeübt. Vor Allem ist seinem Einfluß die Vereinfachung des bei Kant so schwerfälligen erkenntnistheoretischen Apparates zuzuschreiben, sowie die Ableitung von Sinnlichkeit und Verstand aus einer gemeinsamen Wurzel und der erneute Hinweis auf die Anschauung und Erfahrung. Und hier kreuzt sich auch der Einfluß, welchen Schopenhauer auf die Weiterentwicklung der deutschen Philosophie ausgeübt hat, mit den Anstößen, welche Ludwig Feuerbach derselben gab. Ist auch der Einfluß des Letzteren nicht so bedeutend, wie der des Ersteren, so nimmt er doch unter den constituirenden Factoren der modernen Weltanschauungen einen überaus hervorragenden Platz ein. Dührings System ist wesentlich fast gleichmäßig aus Feuerbach'schen und aus Schopenhauer'schen Elementen gemischt. Auch auf Lange scheint Feuerbach bedeutenden Einfluß ausgeübt zu haben. (Vgl. Gesch. d. Mat. II, 73 ff. u. ö.). Schopenhauer und Feuerbach bilden auch sonst z. B. in Bezug auf Pessimismus und Optimismus den interessantesten Gegenstand einer eingehenden Parallele und sind zweifellos die wichtigsten Fermente in der heutigen philosophischen Gährung. Insofern, wie bemerkt, außer Schopenhauer noch der Materialismus das wichtigste Element der Weiterbildung der Philosophie

war, so können wir auch von hier aus jene drei Möglichkeiten construiren, die wir oben von Schopenhauer aus hervorhoben. Man konnte also (von Feuerbach aus) den Materialismus rückwärts wieder mit Hegel in Verbindung bringen und außerdem mit dem unterdessen mächtig gewordenen anderen idealistischen Systeme Schopenhauers verschmelzen, was Hartmann that; oder aber man konnte den Materialismus weiterbilden und seine Einseitigkeiten durch Aufnahme idealistischer Elemente aus Schopenhauer corrigiren; das that Dühring. Oder endlich: man konnte consequent logisch einerseits den Materialismus ausdenken und weiterführen und gelangte so nothwendig zum Kriticismus und Idealismus; und andererseits konnte man ebenso consequent logisch die Wurzeln der Schopenhauer'schen Philosophie rückwärts bis zu Kant verfolgen und von da aus die Schopenhauer'schen Einseitigkeiten verwerfen. Auf beiden Wegen gelangte man zugleich an demselben Ziele an, bei Kant. Das Letztere that Lange, der also gründlicher und tiefer zu Werke gegangen ist, als die beiden Ersteren; und dasselbe gilt auch in Bezug auf Optimismus und Pessimismus, worin Lange gegenüber Feuerbach und Dühring einerseits, Schopenhauer und Hartmann andererseits eine kritisch vermittelnde Stellung einnimmt.

Diese Andeutungen werden im Verlauf unserer Darstellung an den geeigneten Orten weiter ausgeführt werden. Vorderhand genügen diese Bemerkungen jedenfalls, um zu beweisen, daß Schopenhauer nicht bloß, wie die landläufige Meinung ist, einen »kulturellen Einfluß« ausgeübt, sondern sehr entscheidend mit seinem System in die Entwicklung der Philosophie eingegriffen hat.

5) Insbesondere die Positivisten in Frankreich und England, und in Deutschland u. A. besonders O. F. Gruppe, der 1875 gestorbene Gegner des Hegel'schen Systems (»Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrh.« Berlin, 1834; »Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland«, Berlin, 1855 und besonders »Antäus«, Berlin, 1831) erhoben zwar den Ruf: »Kein System mehr!« Inwiefern die Zeit der philosophischen Systemarbeit vorbei und jener Ruf also zu rechtfertigen sei, darüber vgl. J. B. Meyer, a. a. O. P. 461 ff. Vgl. Pag. 205 dieser Schrift.

6) »Oft hat man von Seiten der empirischen Forschung die Metaphysik wegen ihrer Wandelbarkeit angeklagt; und doch ist diese Wandelbarkeit schließlichs nur eine Folge der gewaltigen Umgestaltungen, welche die einzelnen Wissenschaften selbst fortwährend erleiden, und welche uns zu einer abschließenden Erkenntnis niemals gelangen lassen.« Vgl. Wundt, Ueber den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften; Academische Antrittsrede. Leipzig 1876, Pag. 22. »Die Geschichte der Philosophie gewinnt einen wesentlichen Theil ihres Interesses gerade daraus, daß das ganze wissenschaftliche Bewußtsein der Zeiten sich spiegelt in den philosophischen Anschauungen.« S. ib. Pag. 26.

7) Insbesondere die Fragen nach dem Verhältniß von Kraft und Stoff, Organischem und Unorganischem, Thier und Mensch, Leib und Seele, Gehirn und Geist, Natur und Geschichte u. s. w. hatten mächtige Umgestaltungen durch die modernen Wissenschaften gewonnen; unter dem Druck dieser Fortschritte erlosch allmählig der innere Kampf der philosophischen Parteirichtungen und die philosophische Arbeit concentrirte sich auf die Bearbeitung des von außen zufließenden empirischen Materials, und auf den Versuch, diejenigen Streitigkeiten zu schlichten und diejenigen Schwierigkeiten zu lösen, mit denen die Specialwissenschaften nicht fertig werden konnten; die Philosophie ist ja von jeher als das »Austrägalgericht« betrachtet worden,

vor das diejenigen unerledigten Proceſſe der Einzelwiſſenſchaften zu bringen ſeien, welche deren Fähigkeit und Competenz überſchritten.

8) Andere Verſuche der Neubildung und Neubegründung einer univerſellen Welt- und Lebensauffaſſung ſind zahlreich, aber theils noch unvollendet, theils zu wenig ſelbſtändig, ſo die Verſuche von Avenarius, Baumann, Baumgärtner, Bergmann, Caſpari, Czolbe, Delſſ, Droſſbach, Göring, C. Hermann, Hallier, Häckel, Kaulich, v. Kirchmann, Kym, Liebmann, Löwenthal, v. Lilienfeld, Noiré, Poetter, Riehl, Radenhausen, Schuppe, Spir, Steudel, Straufs, Ueberweg, Windelband, Zeifing u. A. (natürlich ganz abgeſehen von epochemachenden Leiſtungen eines Brentano, Horwicz, Lazarus, Steinthal, Wundt u. A. in den philoſophiſchen Hülfswiſſenſchaften der Logik, Psychologie u. ſ. w.). Aus dem oben aufgeführten Namensverzeichnis, das ſich leicht noch vermehren ließe, erſieht man, daß die Production neuer Syſteme hinter der Nachfrage nicht zurückgeblieben iſt. — Die Gegenwart charakteriſirt ſich als gährende Uebergangszeit in der Philoſophie auch dadurch, daß ſich in derſelben Männer aus allen Lebens- und Berufskreiſen oft in merkwürdiger Weiſe finden.

9) In dieſer Hinſicht bemerkt J. B. Meyer a. a. O. P. 7: »Die letzte Ueberſpannung ihrer Erwartung und die folgende Enttäufchung haben der Philoſophie eine höchſt nützliche Aufklärung über ſich ſelbſt und über ihre Stellung zum praktiſchen Leben ſowohl wie zu den übrigen Wiſſenſchaften gebracht. In dem nach der Enttäufchung eingetretenen Stadium der Selbſtbefinnung mußten zunächſt hiſtoriſche Rückblicke auf die lange Reihe der vorliegenden Verſuche zur Gewinnung einer befriedigenden philoſophiſchen Weltanſchauung beſonders paſſend erſcheinen; es mußte die Belehrung der Vergangenheit geſucht werden, um zu erklären, woran es denn eigentlich liege, daß unter allen Wiſſenſchaften nur die Philoſophie nicht in den Gang eines geregelten und geſicherten Fortſchritts gelangen könne, daß ihre Syſteme ſtets wie hell aufleuchtende, aber auch ebenſo raſch wieder verſchwindende Meteore am Himmel unſerer Gedankenwelt erſchienen. . . . Es iſt ein Segen für die philoſophiſche Wiſſenſchaft, daß die unwiſſende Willkür der neuen Syſtemjäger in die Zucht eines ſtrengen und gewiſſenhaften hiſtoriſchen Studiums genommen worden iſt.« u. ſ. w. Vgl. die Forderung der geſchichtlichen Aufnahme und Weiterführung der Probleme bei Trendelenburg, »Logiſche Unterſuchungen«, Vorwort VIII.

10) Was das gegenſeitige literariſche Verhältniß derſelben betrifft, ſo bemerke ich kurz, daß Dühring ſich gegen Hartmann zu den ungerechtfertigſten und maafloſeſten Ausfällen hinreißen ließe, (ſowohl in ſeiner »Kritiſchen Geſchichte der Philoſophie« als in ſeinem »Kurfus der Philoſophie«), die, anderwärts wiederholt, ſogar zu Preſſeproceſſen führten. Gegen die Neukantianer iſt er natürlich ebenfalls aufgebracht, da ſie die »Souveraineté des Verſtandes« einſchränken ſollen; außerdem iſt er noch ein erbitterter Gegner Lange's in national-öconomischer Hinſicht, weil Lange die Umwälzung der Nationalöconomie durch Carey beſtritt und ſich dafür an Mill anſchloß. Lange ſeinerſeits ſteht dem Realismus Dührings ſchroff gegenüber, ohne ihn jedoch ſo ſtark und ſcharf anzugreifen, wie den Myſticismus Hartmanns, den er eine »barbariſche Tendenz innerhalb der modernen Naturwiſſenſchaft nennt«. Hartmann endlich zeichnet ſich durch maafsvolle Haltung aus, hat jedoch in ſeiner gegen Kant und die moderne Kantſtrömung gerichteten Schrift: »Kritiſche Grundlegung des transcendentalen Realismus«, ſowie in den Nachträgen zur VII. Auflage ſeines Hauptwerkes, und in der Schrift über den Darwinismus ſich ſehr bitter gegen

Lange ausgeſprochen. Lange's Criticismus ſteht natürlich den Dogmatikern gleichermaßen im Wege, die es denn auch nicht an Polemik gegen jenen fehlen laſſen. Jedenfalls iſt ſo viel ſicher, daß keiner der drei Geſchilderten damit zufrieden ſein wird, auf gleicher Stufe mit den beiden Andern behandelt oder auch nur in ihrer Gefellſchaft genannt zu werden.

11) Vgl. Hartmanns Autobiographie, zuerſt erſchienen in Lindau's »Gegenwart«, wieder abgedruckt als erſte Nummer in den »Gefammelten Studien und Aufſätzen gemeinverſtändlichen Inhaltes«. Berlin, 1876. Eduard von Hartmann iſt 1842 in Berlin geboren als Sohn des preuſſiſchen Generals, war anfangs Officier und lebt jetzt in Berlin als Privatmann, nachdem eine Krankheit ihn ſeinen Stand aufzugeben gezwungen hat. Derſelbe iſt auch künſtleriſch und poetiſch hoch begabt. Die genannte Autobiographie gibt höchſt intereſſante Aufſchlüſſe über die ſubjective Geneſis des Syſtemes Hartmanns. Er begann ſeit 1868 ſchriftſtelleriſch zu wirken und promovierte 1868 in Roſtock.

12) Eugen Dühring, geboren in Berlin 1833, hat ſein Lebensſchickſal in ſeinem »Curfus der Philoſophie« ausführlich geſchildert in dem Abſchnitt: »Studium und Entwicklung der Wirklichkeitsphiloſophie«. Derſelbe, anfänglich Jurift, verließ den Juſtizdienſt, widmete ſich, wie er in ſeinem *Curriculum vitae* ſagt, »*ingenio et forte ductus*« der Philoſophie und habilitierte ſich an der Univerſität Berlin im Jahre 1865. Ein Augenleiden raubte ihm die Sehkraft vollſtändig; trotzdem ſchrieb er ſeine bekannten Werke, inſondere die vielgerühmte »Kritiſche Geſchichte der allgemeinen Principien der Mechanik«.

13) Friedrich Albert Lange iſt am 28. Sept. 1828 zu Wald bei Solingen als Sohn des dortigen Pastors, ſpäteren Profefſors in Zürich geboren. Er ſtudirte in Zürich und Bonn Philologie und promovierte mit einer Abhandlung über Metrik. Später wandte er ſich der Philoſophie zu und habilitierte ſich für dieſe Wiſſenſchaft 1855 in Bonn. Außerdem beſchäftigte er ſich lebhaft mit Pädagogik. Später ging er wieder zum praktiſchen Schulſach über, mußte aber in der preuſſiſchen Conſlictszeit ſeine Stellung aufgeben und lebte nachher als Redacteur und Buchhändler zu Duisburg und Winterthur, ſtets mit Nationalöconomie und Philoſophie beſchäftigt. Während dieſer Zeit erſchien ſein Hauptwerk, die »Geſchichte des Materialismus«. Später wurde er Profefſor der Philoſophie in Zürich und zuletzt in Marburg, woſelbſt er, viel zu früh für die Wiſſenſchaft und das Vaterland, am 21. Nov. 1875 nach langen Leiden ſtarb. Profefſor Cohen in Marburg, der Freund Lange's, hat in den Philoſophiſchen Monatsheften 1876, I, pag. 46 ff. (vgl. die Vorrede zu der dritten Auflage der »Geſchichte des Materialismus«), ſowie in den »Preuſſiſchen Jahrbüchern« XXXVII, 4. Heft, April 1876, pag. 353 ff. eine zuſammenhängende Darſtellung des Lebens und Wirkens Lange's gegeben. Einen von einem Bilde Lange's begleiteten Nekrolog aus meiner Feder enthält die »Illuſtrirte Zeitung« No. 1711 (vom 15. April 1876, pag. 289). Lange war ungemein thätig, ſowohl theoretiſch als inſondere praktiſch und entwickelte als Lehrer, Redner, Agitator, Beamter, Schriftſteller, Gelehrter einen groſartigen, überall von dem beſten Erfolg begleiteten Eifer. Trotz ſeiner raſtloſenruhigen Lebensweiſe gelang es ihm doch, in der »Geſchichte des Materialismus« ein Werk zu ſchaffen, das dauernden Werth behält und eine Zierde der deutſchen Philoſophie iſt.

14) Den hohen Anforderungen, die Lange an den Philoſophen ſtellte (S. Geſch. des Material. II, 142 f.), hat Niemand beſſer entſprochen, als Lange ſelbſt. Er verlangt vor allen Dingen eine ſtreng logiſche Durchbildung in ernſter und ange-

strenger Beschäftigung mit den Regeln der formalen Logik und mit den Grundlagen aller modernen Wissenschaften, der Wahrscheinlichkeitslehre und der Theorie der Induction... Die zweite Forderung ist ein ernstes Studium der positiven Wissenschaften, wenn auch nicht, um sie alle im Einzelnen zu beherrschen, was unmöglich ist und überdies unnütz wäre, wohl aber um aus der historischen Entwicklung heraus ihren gegenwärtigen Gang und Zustand zu begreifen, ihren Zusammenhang in der Tiefe zu erfassen und ihre Methoden aus dem Princip aller Methodologie heraus zu verstehen. Erst in dritter oder vierter Linie käme für eine richtige philosophische Schulung das eingehende Studium der Geschichte der Philosophie.

15) Wohl tritt auch Lange mit jener Sicherheit auf, die die Mitgift jedes Selbstdenkens ist, aber nicht mit der Präension, wesentlich Neues der Welt geben zu können und mit originellen, aber unhaltbaren Einfällen den unermeßlichen Augiasstall der Philosophie von Neuem anzufüllen, den er vielmehr als Heracles zu reinigen gesucht hat, sondern mit der Ueberzeugung, daß auf Kant zurückgegangen werden müsse. An Stelle der speculativen Metaphysik will Lange eine kritische Aufklärung über die Principien setzen.

16) Diese Richtung der Jungkantianer hat unseres Erachtens die Zukunft für sich, weil sie sich am meisten auf die realen Erkenntnisse und idealen Bedürfnisse der Gegenwart stützt und auf ein erprobtes System der Vergangenheit zurückgeht, dessen wunderbare Mannichfaltigkeit und centrale Bedeutung erst heutzutage ganz an's Licht tritt.

17) So nennt Erdmann, Grundriß II, 714 Lange's Anschauung. Man bezeichnet diese Richtung bekanntlich auch als kritischen Idealismus, (vgl. »Verhandlungen der philosoph. Gesellschaft zu Berlin«; Erstes Heft: Dr. Frederichs: Die Principien des kritischen Idealismus. Leipzig, 1875.) Die Charakteristik der drei Systeme im Texte ist natürlich nur ganz allgemein und vorläufig; genauere Determinationen folgen in den späteren Theilen. — Ich füge hier die Bemerkung hinzu, daß die im Folgenden gegen Hartmann und Dühring geltend gemachten kritischen Einwände fast durchaus zugleich die ganze spiritualistische und materialistische Richtung treffen. Bei Dühring ist das klar, da der Materialismus oder Realismus ja in seinen einzelnen individuellen Gestaltungen sich nicht sehr unterscheidet. Beim Spiritualismus liegt dies nicht so offen auf der Hand, da ja die einzelnen spiritualistischen Richtungen sehr weit auseinanderzugehen scheinen; und sie gehen factisch in den Consequenzen und in der Ausgestaltung des Einzelnen sehr weit auseinander, sind aber umfomehr einverstanden im Princip und in der Methode; und gegen diese Beiden richtet sich auch fast durchgängig unsere Kritik. Nicht bloß hat der Materialismus und Optimismus in Dühring einen typischen Vertreter gefunden, sondern auch der Spiritualismus Hartmanns ist eine zugespitzte Gestalt dieser ganzen Richtung, die nur da, wo sie inconsequent ist, nicht so weit geht wie Hartmann. Es ist dies eben das Bemerkenswerthe, daß Hartmann und Dühring als letzte Ausläufer jener beiden Richtungen zu fassen sind. Dagegen werden zwar nicht die Materialisten, wohl aber die verschiedenen Sekten der Spiritualisten Protest erheben und »diesen Wechsel nicht einlösen« wollen; allein Hartmann ist mit Einem Wort das *Enfant terrible* des Spiritualismus, der mit einer anerkennenswerthen Consequenz diese Richtung auf ihre Spitze getrieben und in ihrer ganzen Unrichtigkeit enthüllt hat. Und weil Spiritualismus und Mate-

rialismus hier auf die Spitze getrieben sind, darum sind sie auch an ihrem Ende angelangt und bereiten den Boden vor für den Criticismus; freilich hat dieser auf so allgemeine und bereitwillige »Anerkennung des Publicums« keine Aussicht, weil er eben die rohe Neugier nicht befriedigt. — Es ist wohl kaum nöthig zu bemerken, daß das Wort »Idealismus« zwei ganz verschiedene Bedeutungen im Laufe der Zeit für die Philosophie gewonnen hat. Bald bezeichnet man damit den Spiritualismus, bald den Criticismus. Demgemäß haben auch wir das Wort, da wo kein Mißverständnis möglich war, bald in dieser, bald in jener Bedeutung gebraucht.

18) Vgl. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten; Einleitendes, I, b): »Methode der Untersuchung und Art der Darstellung«. Die erste Auflage erschien 1868, die siebente 1876 (Berlin, Duncker). Die siebente Auflage erschien in zwei Bänden, (I. Band: Phänomenologie des Unbewußten, II. Band: Metaphysik des Unbewußten) mit Erweiterungen und Nachträgen, die jedoch nur unwesentliche Nebenpunkte betreffen. — Ueber die Methode der Philosophie hat sich Hartmann noch in einer besonderen Schrift: »Ueber die dialectische Methode«, Berlin 1868, ausgesprochen. Hartmann hat seinem Werke bekanntlich das Motto mitgegeben: »Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode.«

19) Vgl. Richl, Ueber Begriff und Form der Philosophie, Berlin 1872, welcher unterscheidet zwischen der »genialen Form der Philosophie oder Philosophie als Kunst«, die auf die platonische, und der »exact-wissenschaftlichen Form der Philosophie oder der Philosophie als Wissenschaft«, die er die aristotelische Richtung nennt.

20) Was die Wahrscheinlichkeitsmethode Hartmanns betrifft, so haben Lange, Geschichte des Materialismus II, 277, und Kirchmann, Das Princip des Realismus, Vortrag pag. 45 ff., sowie Lotze, Logik pag. 430 und 431 ihre Mängel aufgedeckt; sie ist wissenschaftlich werthlos und hat mit der naturwissenschaftlichen, exacten Wahrscheinlichkeitsmethode nur den Namen gemein.

21) Daß jenes »mystische Gefühl« eine rein subjective Gefühlsgestaltung sei, hat Dühring mit Recht geltend gemacht, wo er von dem »univerfellen Affect« spricht. Selbst wenn aber auch jenes mystische Gefühl mehr als subjectiv sein sollte (was doch fogar Schleiermacher nicht einmal vom Gefühl der Abhängigkeit behaupten kann), wenn also in demselben eine innere Identität mit dem univerfellen Weltwesen, ein reales Eingehen des Absoluten, des Weltgrundes (was beides nur wesenlose Abstractionen sind) gegeben wäre, so ließe sich doch bei den ganz differenten Modificationen jenes Gefühls nichts Positives über das Wesen dieses hypothetischen Absoluten sagen. Es wäre eben überhaupt nichts Positives gegeben, als diese Thatfache selbst, aus der sich aber nichts Besonderes, oder, wenn man will, alles Mögliche ableiten läßt. Dieses unbestimmte Einheitsgefühl des Ich mit dem Absoluten oder dem Univerfellen ist aber entfernt noch keine bestimmte, positive Eingebung des Absoluten über das Wesen und den Zusammenhang der Welt. Jenes Gefühl läßt sich nun zwar nicht leugnen, allein seine rein subjective Genesis aus dem psychischen Mechanismus ist nicht einmal mehr ein Problem der Psychologie zu nennen; es ist eine höhere Gefühlsgestaltung, die aus der Mechanik des menschlichen Gefühlslebens mit Nothwendigkeit hervorgeht.

22) Ueber das Verhältniß Beider S. Hartmanns »Gesammelte philosophische Abhandlungen«, Berlin 1872; 1) Naturforschung und Philosophie, wiederabgedruckt in den »Gesammelten Studien und Aufsätzen«, Berlin 1876, C, I. Hartmann stellt sich

die Aufgabe, »Philosophie und Naturwissenschaft wahrhaft zu verföhnen, zwischen denen sich seit Kant eine weite Kluft aufgethan habe (!)«; er vindicirt sich das Verdienst, zu dieser Verständigung nicht unwesentlich beigetragen zu haben, namentlich durch den Nachweis, daß Raum und Zeit objectiv real seien und unabhängig vom vorstellenden Subject existiren. Dieser Behauptung Hartmanns begegnen wir in seiner Erkenntnistheorie wieder; es ist ein Irrthum, wenn Hartmann meint, dadurch, daß Raum und Zeit für bloß subjective Formen von der Philosophie erklärt werden, widerspreche letztere der Naturwissenschaft; vielmehr nimmt jene Behauptung der Idealität oder Subjectivität des Raumes und der Zeit heutzutage ihre Hauptargumente gerade aus der Naturwissenschaft, speciell aus der Physiologie der Sinne. Durch jene Behauptung tritt die Philosophie nur mit dem Materialismus in Widerspruch, niemals aber mit der Naturwissenschaft, mit der sie vielmehr durch jene Kantische Lehre von der Subjectivität der Anschauungsformen, die bekanntlich Helmholtz von naturwissenschaftlicher Seite aus wieder begründet hat, dauernd verföhnt zu sein scheint. Ueber das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie, wie es sich neuerdings gestaltet, vgl. meine Recension der Schrift: »Philosophie und Naturwissenschaft« von Reuschle in den Philof. Monatsh. X, 424.

23) So nennt Hartmann sein System in seiner Schrift: »Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus«, von der im zweiten Abschnitte die Rede sein wird.

24) Diese Behauptungen begründet Hartmann näher in der Schrift: »Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauers«. Berlin 1869. und in den Aufsätzen: »Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie« in den Gesammelten philof. Abhandl., w. abg. in d. Gesammelten Studien und Aufsätzen D, I—VI. Als Vorgänger speciell in Bezug auf den Begriff der »unbewussten Vorstellungen« erwähnt er Locke, Leibnitz, Hume, Kant, Herbart, Fechner, Carus, Wundt, Helmholtz, Lazarus, Zöllner u. s. w.

25) Dührings Hauptwerk in Bezug auf systematische Philosophie ist sein »Curfus der Philosophie als streng wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung«, Leipzig 1875; wie das Hauptwerk Hartmanns enthält auch dieses Hauptwerk Dührings eine Menge anregender Untersuchungen, eine Fülle neuer und überraschender Gesichtspunkte und fruchtbarer Ideen. Das Werk umfaßt aber zur größeren Hälfte die praktische Philosophie, die in demselben Maasse an Umfang und Bedeutung gewinnt, als die theoretische und metaphysische Seite zurücktritt (vgl. Anm. 94). Ist aber der Werth der Hartmann'schen Untersuchungen in Frage gestellt durch die unreine Beimischung eines mythischen Spiritismus und mannigfacher Willkürlichkeiten, so leidet Dührings Werk an derselben schroffen Willkür und Einseitigkeit und an einer übertriebenen Hervorkehrung der eigenen Subjectivität, ebenso wie seine zwar anregende, aber vielfach oberflächliche und partielle »Kritische Geschichte der Philosophie«, 2. Aufl. Leipzig 1874. Ueber seine Dialektik S. u. Anm. 28.

26) Ueber diesen Punkt vergleiche den polemischen Aufsatz von Dr. Alexius Meinong: »Zur Charakteristik der ‚Gefinnungsphilosophie‘ der Gegenwart«, Philof. Monatsh. XI, 452 ff. Die Auslegung der »Gefinnung« als Ueberzeugungstreue durch denselben beruht auf einem Mißverständnis; Dühring versteht unter der Gefinnung hauptsächlich die Fortpflanzung praktischer, ethischer Ideale durch die Philosophie. Aehnlich sagt Victor Hugo einmal in: »*Les Misérables*«: »*Voir et montrer, cela même ne suffit pas. La philosophie doit être une énergie; elle doit avoir pour effort et pour effet d'améliorer l'homme*« u. s. w.

27) Daher ist Dühring, wie sich im zweiten Abschnitt näher zeigen wird, ein geschworener Gegner des Positivismus von Comte und Spencer, insofern hier von einem Gebiet des Unerkennbaren (*Unknowable*) gesprochen wird.

28) Vgl. Dührings »Natürliche Dialektik«, Berlin 1865, ein höchst anregendes und ungemein scharfsinniges Werk, das den Ruf Dührings mit Recht begründete. Die absprechende Beurtheilung desselben durch Lange (in seiner Schrift über Mill) scheint mir höchst ungerecht zu sein. Dieses Werk Dührings enthält die Wurzeln seiner späteren philosophischen Werke, von denen es sich sehr vortheilhaft durch die objective, leidenschaftslose Ruhe der Unterfuchung auszeichnet.

29) Vgl. hierzu Dührings »Kritische Geschichte der Philosophie«, 2. Aufl. Leipzig 1874. In den nationalöconomischen Theilen seines Systemes schließt er sich an List und Carey an, »Männer, die erst durch seine Würdigung in den Vordergrund getreten seien«.

30) Das Hauptwerk Lange's ist die »Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart«, 1. Aufl. Iferlohn 1866, 2. Aufl. 1873—75. Die zweite Auflage erschien in zwei Bänden, stark vermehrt und erweitert; der Erste Band behandelt die »Geschichte des Materialismus bis auf Kant«, der Zweite die »Geschichte des Materialismus seit Kant«. In der zweiten Auflage hat Lange seinen eigenen Standpunkt viel pointirter hervortreten lassen, daher ist auch Lange weit entfernt, dem Werke »den Charakter einer normalen historischen Monographie zu vindiciren«. Mit Recht nennt es Cohen in den »Preuss. Jahrb.« eine schriftstellerische Specialität; es ist eine Art für sich. Der erste Theil ist mehr historisch, der zweite, in dem die Fesseln der rein historischen Darstellung gesprengt werden, mehr dogmatisch und polemisch; das Resultat der Geschichte des Materialismus ist die Begründung des eigenen Standpunktes, der sich im Wesentlichen an Kant anschließt; derselbe darf aber nichtsdestoweniger ein Versuch einer eigenen und neuen Weltanschauung genannt werden, da Lange nicht nur in vielen, nicht unwesentlichen Punkten von Kant abweicht, sondern auch dessen Grundgedanken mit den haltbaren Gedanken der nachkantischen Entwicklung der Philosophie bereichert. Das Werk und die Geistesarbeit Lange's fiel mitten in jene Zeit hinein, in der der Streit um den Materialismus noch viel heftiger tobte; als jetzt. Lange, der die Berechtigung des Letzteren wohl anerkannte, solange er nicht seine Grenzen überschreitet, nahm ihn zur Folie seiner eigenen Weltanschauung, die sich von dem historischen Hintergrund glänzend abhebt.

Ich sehe nicht an, Lange's Werk für die bedeutendste philosophische That der Gegenwart zu erklären; aus dem Geiste der »Kritik der reinen Vernunft« geboren, ist es überhaupt das hervorragendste Werk unter denjenigen, welche unmittelbar an Kants Vernunftkritik anknüpfen. Eigenartig in seiner Anlage und Durchführung, nicht streng harmonisch, ja sogar eigentlich ein Torfo, ist es ein Meteor, das in der Dunkelheit, die durch den verworrenen Streit der Parteien herbeigeführt wurde, glänzend aufleuchtete und dessen Spuren unverlöschlich sind. Eine treffliche Kritik des Werkes hat Cohen in den Preussischen Jahrbüchern a. a. O. gegeben; unter den Mängeln hebt er insbesondere hervor den unvollkommenen Nachweis der historischen Quellen des Idealismus, insbesondere die Verkenning des erkenntnistheoretischen Charakters der Platonischen Ideenlehre. Da die historische Würdigung des Platonismus bestimmend sei für das Urtheil über den regulirenden Factor in den streitenden Weltansichten, so hätte der Platonismus ebenso ausführ-

lich behandelt werden müssen, wie das Kantische System. — Derselbe macht ferner auf das Schwanken in der Bestimmung des Verhältnisses von Idealismus und Materialismus aufmerksam, was wesentlich mit dem von uns auf S. 123 gerügten Fehler zusammenhängt. Lange sei sicher in der Schätzung des Materialismus, unsicher in der Handhabung seines historischen Begriffes. Die Warnung, in Lange einen Dualisten zu sehen, ist dem unleugbaren Schwanken Lange's gegenüber nicht ganz berechtigt; dagegen ist die Bemerkung, der »Standpunkt des Ideals« folte in einen kritisch strenger nachweisbaren Zusammenhang mit der Welt der Wirklichkeit und den Grundsätzen der Erfahrung gebracht sein, unstreitig begründet. — Von dem »Standpunkt des Ideals« kann man eben dasselbe sagen, was Göthe in seinem Briefwechsel mit Schiller von den »Bekanntnissen einer schönen Seele« sagt: »Das Ganze beruht auf den edelsten Täuschungen und auf der zartesten Verwechslung des Subjectiven und Objectiven!«

31) Es ist neuerdings (von Avenarius in der geistreichen und interessanten Schrift: Philosophie als Denken der Welt nach dem Princip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig 1876) die Behauptung aufgestellt worden, in dem Princip des kleinsten Kraftaufwandes sei, wie im Allgemeinen der Grund aller theoretischen Apperception, alles Triebes zu begreifen und aller begreifenden Wissenschaften, so im Besonderen auch die Wurzel der Philosophie zu suchen. Es scheint dieses Princip ein psychologisch exacter formulirter Ausdruck dessen zu sein, was Lange »die Synthese« nennt.

32) S. »Kritik der reinen Vernunft«, 2. Aufl. Pag. 102 ff. 152 ff. 747 ff. Indem Lange auf diesen Grundbegriff alles Andere bezieht, wird es ihm möglich, die bei Kant vermiste Einheit der apriorischen Principien (der Anschauungsformen und Kategorien) herzustellen und zugleich dadurch den ganzen subjectiven Geistesapparat, der die objectiv gegebenen Empfindungen verarbeitet, wesentlich zu vereinfachen. Die philosophische Speculation ist als die höchste Form dieser Synthesis zu betrachten, indem hier der menschliche Geist nicht blos einzelne Theile der »Gegebenheit« herausgreift und in einem einzelnen Gebiete die Einheit und innere Harmonie zu begründen sucht, sondern indem er den ganzen Reichthum des Gegebenen und des durch die niederen Formen der synthetischen Function einzeln Vereinigten in einer einheitlichen Form erfasset und so durch Vereinfachung der Principien ein harmonisches Weltbild schafft. Dieses idealisirte Weltbild ist aber eine Function der Synthesis und ist und bleibt daher bloße Begriffsdichtung. Die Synthesis ist die fundamentale Function der Psyche und also auch die Wurzel der Philosophie, wie der Poesie und Kunst. Auch Kym macht in neuester Zeit im Anschluß an Trendelenburg und Kant in seinen »Metaphysischen Untersuchungen« auf die Bedeutung der productiv-synthetischen Phantasie aufmerksam; sie faßt nach ihm die Sinnesindrücke in ein Ganzes zusammen, ermöglicht das Denken des causal Zusammenhanges, entwirft die räumliche Gestalt und die zeitliche Abfolge, construirt die Anschauungsbilder, ist ein Ingrediens der Sinneswahrnehmung, und ist durch ihre gestaltentwerfende Bewegung die Erzeugerin von Raum und Zeit. — Der synthetische Trieb im Lange'schen Sinne fällt zusammen mit jenem philosophischen Trieb Plato's, aus dem auch neben der Philosophie die Kunst, Sittlichkeit und Wissenschaft hervorgehen. Diese formale Verschmelzung von Poesie und Philosophie gewinnt später (im 3. u. 4. Abschnitt) noch tiefere Bedeutung.

33) Seit Kant und Fichte hat Niemand mehr mit demselben Ernste wie

Lange auf die heilige Kraft der ethischen Verhältnisse, auf den absoluten Werth der Moral hingewiesen. Die gewaltige und grobsartige Kraft seines ethischen Idealismus steht einzig in der Gegenwart da; und auch in dieser Beziehung hat Kants Geist in Lange einen würdigen Nachfolger erhalten. Dafs er nichtsdestoweniger Kants »Kritik der praktischen Vernunft« für verfehlt hält, wird noch später zur Sprache kommen. In diesem, wie in so vielen anderen Punkten, insbesondere der starken Hinneigung zum Scepticismus steht Lange der Weltanschauung Lotze's sehr nahe. Eine Parallele Beider würde eine interessante Aufgabe sein. Freilich ist bei solchen Uebereinstimmungen stets auch der Grundsatz festzuhalten: *Si duo dicunt idem, non est — idem.*

34) Lange weist a. a. O. pag. 141 ff. ausführlich nach, »dafs das ganze Princip der modernen Philosophie, abgesehen von der deutschen Begriffsromantik, mit kaum nennenswerthen Ausnahmen eine streng naturwissenschaftliche Denkweise über Alles einschließt, was uns durch die Sinne gegeben ist; aber fast ebenso allgemein ist auch der Versuch, die Einseitigkeit des auf diesem Wege sich ergebenden Weltbildes durch die Speculation zu überwinden.« Er führt das an Cartesius, Spinoza, Baco, Locke, Hume, Leibnitz, Kant näher durch.

35) Vgl. Dubois Reymonds bekannte Rede: »Die Grenzen des Naturerkennens«. 3. Aufl. Leipzig 1875. Die Besprechung derselben bei Lange (a. a. O. 148 ff.) ist für das Verständniß der Lange'schen Anschauung von großer Bedeutung. Nach Dubois sind die Grenzen des Naturerkennens die Kraft, resp. das Atom nach unten und das Bewußtsein, resp. die Empfindung nach oben.

36) Man kann diese Parallele noch näher dahin ausführen, dafs, wie Glück nur eine subjective Gefühlsgestaltung und ein rein relativer Begriff ist, so auch das Begreifen, das Ziel und Ideal der theoretischen Function, nur ein rein subjectiver Zustand ist, welcher ganz relativer Natur ist. Dem Wechsel der Stimmung entspricht das Schwanken des menschlichen Urtheils über das, was »begreiflich« und »unbegreiflich« sein soll. Scepticismus und Dogmatismus sind ebenso einseitige Seelenzustände, wie Pessimismus und Optimismus. Der Resignation in praktischer Beziehung entspricht der Relativismus oder Criticismus in theoretischer. Diese Parallele ist für den vierten Abschnitt, wo die Lehre vom Werth der Welt besprochen und der im dritten Abschnitt behandelte Lehre vom Wesen der Welt gegenübergestellt wird, von Wichtigkeit. Im ersten Stadium der theoretischen Illusion hält der Mensch die gegebene äußere Wirklichkeit, die »Gegenwart des Seins« für das allein Reale und glaubt, alle Probleme aus der bloßen Erfahrung lösen zu können. Im zweiten Stadium statuirt er ein hinter der Unmittelbarkeit des gegebenen Seins liegendes, aber wesentlich nach den Erfahrungskategorien Gedachtes als das Reale und hält bald das Logische, bald den Willen u. f. f. für den Urgrund der Welt. Den beiden Stadien der Illusion folgt die theoretische Resignation, der Standpunkt der *ἐποχή*, des Criticismus.

37) Aus der Beeinflussung, die Lange von Comte erfährt, ist auch die Verwandtschaft seiner Anschauung mit der Ansicht Spencers und Tyndalls abzuleiten. Beide huldigen einem »Materialismus der Erscheinung«. Die Beeinflussung durch Schopenhauer dagegen ist, wie bemerkt, zweifelhaft. Vgl. oben Anm. 4.

38) »Dem Materialismus«, sagt Lange, »fehlen die Beziehungen zu den höchsten Functionen des freien Menfchengeistes. Er ist, da er sich mit der Wirklichkeit begnügt, abgesehen von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, arm an Anregungen, steril

für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schließen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen... Vgl. *Gesch. des Mater.* pag. 543 u. 44. Der Materialismus ist streng durchzuführen in der Erscheinungswelt, aber er ist metaphysisch unberechtigt — dies ist die wesentliche Ueberzeugung Lange's und enthält zugleich die Grenzbestimmung zwischen Materialismus und Metaphysik. Ebenso ist es mit dem Pessimismus, was im vierten Abschnitt zur Sprache kommt. Auf der anderen Seite spricht er sich gegen den Idealismus häufig genug ebenso scharf oder womöglich noch schärfer aus: »Jede Verfälschung der Wirklichkeit greift die Grundlagen unserer geistigen Existenz an. Gegenüber metaphysischen Erdichtungen, welche sich anmaßen, in das Wesen der Natur einzudringen, und aus bloßen Begriffen zu bestimmen, was uns nur die Erfahrung lehren kann, ist daher der Materialismus als Gegengewicht eine wahre Wohlthat« a. a. O. pag. 543. Die Bestimmung des Verhältnisses des Materialismus und der idealistischen Metaphysik ist im 2. und 3. Abschnitt näher ausgeführt. Man sieht schon hier, wie Lange genau und haarscharf die Grenzen bestimmt, bis zu denen der Materialismus und die Metaphysik ihre Berechtigung finden. Aber das beide innerhalb gewisser Grenzen berechtigt sind, das ist es eben, was Lange zum erstenmal deutlich nicht bloß behauptet, sondern auch mit Angabe ihres Geltungsbereiches genau bestimmt hat; wodurch die Grenzstreitigkeiten beider einer endgültigen Regulierung nahe gebracht worden sind. Mit Recht hebt Cohen in den *Preuss. Jahrb.* als die beiden Grundgedanken Lange's hervor: 1) Man denke den Materialismus aus und man bringt ihn zur Selbstauflösung. 2) Der Materialismus ist die einfachste, ursprünglichste, consequenteste, die empirische Forschung regulierende Weltanschauung, nicht ein systematisches Lehrgebäude, sondern eine Richtung, eine Methode der Welterklärung. — Die einfache Consequenz hiervon ist, daß dem Materialismus der Gegenwart insofern Bedeutung zuerkannt wird, als der kritische Idealismus selbst Materialismus ist.

39) Was unter einer negativen, formellen Veröhnung zu verstehen sei, ist wohl kaum mißzuverstehen. Wenn Lessing im »Nathan« das Judentum, das Christentum und den Islam, diese streitenden Religionsysteme, durch jene bekannte Fabel zu veröhnen sucht, so ist dies auch eine negative Veröhnung. Eine positive Veröhnung wäre der freilich auch oft gemachte Versuch, die Lehren derselben zu verschmelzen, zu amalgamieren und so eine materielle Verbindung und Durchdringung derselben herbeizuführen. Aehnlich verhält es sich mit der durch Lange herbeigeführten Veröhnung des Idealismus und Materialismus. Mit edler maßvoller Einsicht, durch die, wie in so vielem Anderen, besonders in der scharfen Kritik, Lange an Lessing erinnert, sucht er zwischen den verschiedenen Parteien und Gegnern Frieden zu schließen, indem er einmal denselben zeigt, daß und wie weit jede Richtung für sich berechtigt sei und mit Nothwendigkeit aus der Natur der menschlichen Anlagen und der objectiven Gegebenheit folge, und indem er zweitens denselben die Ueberzeugung beizubringen sucht, daß eben kein System die volle Wahrheit besitzen könne, da das, was wir Wahrheit zu nennen gewohnt sind, nur relative Wahrheit sei, die absolute Wahrheit aber überhaupt außerhalb des Bereiches alles Erkennens liege. Lange wendet sich mit seiner vernichtenden Kritik sowohl gegen den Idealismus, wie gegen den Materialismus mit denselben Waffen, die aus dem Gedankenarsenale des Kantischen Systemes stammen, und die doppelschneidig den Dogmatismus zerstören, mag er sich in der Form des Materialismus oder in der des Idealismus darstellen.

40) S. Kirchmann, *Das Princip des Realismus*, Leipzig 1875. p. 3, wo die Bedeutung der Erkenntnistheorie für das philosophische System kurz und schlagend dargestellt ist. Vgl. meine Notiz in den *Philosoph. Monatsh.* 1876, 2. Heft pag. 84 ff.: »Ueber den Ursprung des Wortes ‚Erkenntnistheorie‘.« Vgl. das dritte Buch in Grün's »Die Philosophie in der Gegenwart«: »Die Erkenntnistheoretik«.

41) Vgl. F. Schultze, *Kant und Darwin*, Jena 1875, und Zöllner, *die Natur der Kometen*, 2. Aufl. Leipzig 1873 (Anhang). Die moderne Kantströmung beruht wesentlich auf der Wiederherstellung des echten Kant, dessen Lehre durch die früheren Dogmatiker entstellt worden war; die Nation hat beinahe ein Jahrhundert gebraucht, um diesen neben Göthe bis jetzt größten Geistesheroen Deutschlands in seiner vollen Bedeutung zu erfassen. Probleme, die erst heute theils uns erst zum Bewußtsein gekommen, theils schon gelöst sind, hat Kant schon in prophetisch-genialer Weise antecipirt. Vgl. meine Rede: *Göthe als Ideal universeller Bildung*, Stuttgart 1875, pag. 52. — Ueber die Bedeutung der Erkenntnistheorie Kants für die Gegenwart höre man statt Vieler nur die Stimme eines Naturforschers und Philosophen, der vor Allen zu einem competenten Urtheil berufen ist. Wundt sagt in seiner Rede: »Ueber den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften« pag. 6: »Heute hören wir überall aus dem Kreise der einzelnen Wissenschaften die Aeufserung laut werden, Kant sei derjenige Philosoph, dessen Standpunkt jenem der Erfahrungswissenschaften befreundet sei. Fragen wir aber nach dem Grund dieser Anerkennung, so liegt derselbe sicherlich nicht bloß darin, daß Kant von der Mißachtung, mit welcher der spätere Idealismus die Erfahrung behandelte, noch nichts wußte. Auch in der Zustimmung zu den einzelnen Lehren des Kant'schen Systems dürfte er schwerlich zu finden sein... Jene Anerkennung bezieht sich vielmehr auf die allgemeine Auffassung, die Kant von dem Wesen unserer Erkenntnis besitzt. Diese ist nach ihm ein Product einerseits der Erfahrung, andererseits solcher Elemente, welche vor der Erfahrung in unserem Bewußtsein liegen, und welche alle Erfahrung formen und ordnen. Eine ähnliche Auffassung aber ist es, der die Erfahrungswissenschaften gegenwärtig von verschiedenen Seiten her aus eigenem Antriebe entgegengeführt werden. So bezeichnet denn jenes Gefühl der Verwandtschaft mit der Erkenntnistheorie Kants, dessen sich die empirische Forschung heute bewußt wird, zugleich deutlich genug, daß sie die Wirkungen wieder lebhafter empfindet, welche die Philosophie auf sie ausübt.« Vgl. b. pag. 16. 23. Vgl. Horwicz, *Psycholog. Anal.* II, 28 ff.

42) Sehr drastisch bemerkt Lange, *Gesch. d. Mater.* II, 1—2: »Wie eine geschlagene Armee sich nach einem festen Punkte umsieht, bei welchem sie hofft, sich wieder sammeln und ordnen zu können, so hörte man allenthalben in philosophischen Kreisen die Parole ‚auf Kant zurückgehen!‘ Erst in neuerer Zeit aber ist es mit diesem Zurückgehen auf Kant Ernst geworden und man findet bei dieser Gelegenheit, daß der Standpunkt des großen Königsberger Philosophen im Grunde noch niemals mit vollem Recht als ein überwundener bezeichnet werden durfte... Mißverständnisse und ungestüme Productionsdrang haben sich die Hand gereicht, um in einer geistig reich bewegten Zeit die strengen Schranken, welche Kant der Speculation gezogen hatte, zu durchbrechen. Die Ernüchterung, welche dem metaphysischen Rausche folgte, trieb um so mehr zur Rückkehr in die vorzeitig verlassene Position, als man sich wieder dem Materialismus gegenüber sah, der einst mit dem Auftreten Kants fast spurlos verschwunden war.« Ein charakteristischer Ausdruck dieser Kantströmung ist u. A. Noiré's Motto: Von Kant zu Kant!

43) Hartmann hat seine erkenntnistheoretischen Anschauungen niedergelegt in der schon erwähnten Schrift: »Kritische Grundlegung des transcendenten Realismus«, in der kleinen polemischen Schrift: »J. H. v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendenten Realismus«. Berlin 1875, sowie an mehreren Stellen seines erwähnten Hauptwerkes, besonders in dem Abschnitt C, XIV, 5: »Die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis«. Ich folge in meiner Darstellung der zuerst aufgeführten Schrift, die ich aus seinen anderen Schriften ergänze. Dafs Hartmann der erkenntnistheoretischen Grundlegung seines Systemes eine besondere Monographie gewidmet hat, zeigt, dafs er mehr Werth auf sie legt, als die gewöhnlichen Dogmatiker. In der erstgenannten Schrift will Hartmann zeigen, »dafs es mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus nicht geht, dafs es mit dem erkenntnistheoretischen Realismus geht und zwar ganz gut.« Hartmann will ferner darthun, »dafs es mit der gerühmten Unumftößlichkeit der Kant'schen Beweise für die principiellen Grundlagen seines Idealismus nichts auf sich hat!« (S. Vorrede, VIII).

44) »Es kommt bei Kant der idealistische Standpunkt nicht rein zum Durchbruch; denn einerseits steht er unvermerkt unter dem Einflufs der Berkeley'schen Confusion zwischen Vorstellungen und wirklichen Dingen (Berkeley's Standpunkt ist aber eigentlich nur ein umgekrempelter naiver Realismus), die sich durch seine ganze Philosophie hindurchschleppt und zu dem von ihm selbst immer überwundenen und immer wieder auftauchenden Irrthum führt, die wahre Wirklichkeit in der subjectiven Erscheinungswelt d. h. in den Vorstellungen als solchen, suchen zu wollen. Andererseits duldet sein stark entwickelter Vernunftinstinct (!) es nicht, bei dem idealistischen Standpunkt als einem letzten stehen zu bleiben und drängt ihn unaufhaltbar weiter zu dem dritten Standpunkt des kritisch vermittelten transcendenten Realismus.« a. a. O. IX.

Was den von Hartmann erwähnten Einflufs Berkeley's auf Kant betrifft, so haben neuere Forschungen von Riehl ergeben, dafs »Berkeley's Idealismus nicht zu den bestimmenden Voraussetzungen der Lehre Kants gerechnet werden kann«, f. Riehl, Der Philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig 1876. I, 161. — Ueber die sog. »realistischen Elemente« bei Kant vgl. den Anhang zu Wolff, »Ueber den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen aufser uns«, Leipzig 1875, der sich in diesem Punkte eng an Hartmann anlehnt.

45) Sehr gut bemerkt Hartmann a. a. O. XI: »Der Standpunkt des Idealismus ist für das kritische Denken derjenige, womit es nothwendig beginnen muß... Was dem naiven Realismus übereilter Weise als unmittelbare Thatfache erscheint, gilt dem kritischen Streben zunächst als blosses Vorurtheil, dessen Inhalt erst der Legitimation durch das Denken bedarf.«

46) Die Bekämpfung Kants durch Hartmann in der erwähnten Monographie ist zwar sehr scharfsinnig, scheint mir aber doch auf der Verkenntung eines, allerdings auch sonst übersehenen, Kantischen Elementes zu beruhen, der Skepsis, die zu der Einsicht gelangt ist, dafs unser Denken sich in natürlichen Widersprüchen bewege, sowie auf einer Auslegung Kants, welche mindestens dem Zweifel unterliegt, so sehr sie auch die gewöhnliche ist. Der Streit über die eigentliche Meinung Kants ist ja bekanntlich ein sehr heftiger und keineswegs schon beendet.

47) Sehr präcis und prägnant faßt Hartmann S. 41 ff. den Gang seiner Untersuchung in folgenden Sätzen zusammen: »Mit dem ersten Schritt büßten wir die Welt der materiellen und geistigen Dinge an sich (mit alleiniger Ausnahme des Ich

an sich) ein, und sahen das Univerfum zur subjectiven Bestimmung des einzigen, einsamen Ich herabgesetzt; mit dem zweiten Schritt kam uns das Ich an sich abhandeln, und das Weltall wurde zu einer sich selbst tragenden Perlenchnur bewußter Vorstellungen; mit dem dritten Schritt zerriß auch dieser dünne Faden und der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an!« Diese Consequenz, diese verführte *deductio ad absurdum*, ist mehr geistreich, als logisch richtig; der Sprung ins Nichts ist logisch ebenso bedenklich, wie mathematisch die bekannten Sophismata mit der Null.

48) Darin liegt eben der Grund aller dieser Ausführungen Hartmanns: die gewünschte Realität soll dem Denken gesichert werden. Ich glaube, Cäsar that den Ausspruch: »*Quod homo cupit, id facile — credit.*«

49) Da nach Hartmann (a. a. O. IV. Cap.) zwischen den zeitlich sich folgenden Vorstellungen eine Causalität nicht nachgewiesen werden kann, so muß zur Begründung der unregelmäßigen Folge desselben im Bewußtsein eine stetige Affection unserer Subjectivität von außen angenommen werden. Auf die Frage: Was afficirt uns? lautet die Antwort: nicht das Vorstellungsobject, sondern die transcendente Ursache.

Der Unterschied Hartmanns von Kant ist, dafs jener nachzuweisen sucht, die Beschränkung der Kategorien auf unsere subjective Erscheinungswelt sei unbegründet und es müsse von ihr aus auf eine entsprechende objective Welt geschlossen werden; allein diese beiden fallen ja für Kant zusammen unter den Begriff der Welt der Erfahrung und der verführte Hartmann'sche Nachweis mißlingt dergestalt, dafs Hartmann ihn selbst für ungenügend erklärt und sich zuletzt auf den — Glauben beruft. Er mußte mißlingen, weil Hartmann eine ganz falsche Ansicht über das Kantische Ding an sich hat.

50) Was Hartmann in demselben Werke in dem V. Abschnitte: »Transcendente und immanente Causalität« weiter ausführt, insbesondere seine Berufung auf den Causalbegriff der Naturwissenschaft und seine dort geübte Kritik gegen Lange, kann an diesem Orte nicht näher dargestellt und beurtheilt werden. Die Polemik gegen Lange an demselben Ort charakterisirt sich dadurch genug, dafs sie ein Act der Vergeltung ist; sie ist logisch das Schwächste in dem sonst so ungemein scharfsinnigen Buche.

51) Weshalb dieser mißverständliche und mißleitende Mittelbegriff des »objectiven Scheins« eingeführt wird, wird später erhellen: es geschieht im »Interesse des Systemes«; was aber ein richtiger Dogmatiker ist, scheut sich nicht, dem System zu Liebe sich, wenn auch unbewußt, logische Unredlichkeiten zu Schulden kommen zu lassen. Die Logik wird auf dem Altar des Systemes und des Vorurtheils unbedenklich geopfert.

52) *Qui nimium probat, nihil probat.* Der Oberatz: Das instinctiv Gefetzte ist richtig, ist unhaltbar, da aus ihm vieles Andere, was offenbar falsch ist, folgen würde. —

53) »Die Kategorien als Formen der Dinge an sich«, »Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen des Dinges an sich« — so sind der VI. und VII. Abschnitt des angeführten Werkes betitelt; eine hervorragende Rolle spielt natürlich auch die Kategorie der Substantialität. Die in uns *a priori* erzeugten formal-logischen Relationen sind nach Hartmann auch zugleich gültige Formen der Außenwelt.

54) Denn der absolute Idealismus oder Illusionismus mache jedes Verständniß einer gefetzmäßigen Causalität in der Erscheinungswelt als Ganzen unmöglich und setze ihren Inhalt zu einem unerklärlichen Durcheinander wirrer Bilder herab; nur

wenn man eine der subjectiven Erscheinungswelt analoge transcendente Welt annehme, sei Vernunft in den gegenseitigen Beziehungen. Und nur so lasse sich die Erscheinungswelt »erklären«!

Diese gutmüthig-optimistische Selbsttäufung des Dogmatikers, die Erscheinungswelt damit »erklären« zu können, kann uns nicht einmal mehr mißtraulich gegen sein System machen; sie kann uns höchstens — ein Lächeln abgewinnen.

Ich meine, die Erwartung einer endgültigen Lösung der principiellen und letzten Widersprüche, auf welche die Erkenntnistheorie führt, ist schon zu oft getäuscht worden, als daß man nicht das Recht hätte, den Glauben an die Menschheit in theoretischer Beziehung zu verlieren.

55) Hartmann nennt dies das »Conformitätssystem der reinen Vernunft« im Gegensatz zu dem (von Kant verworfenen) »Präformationsystem der reinen Vernunft«. Es ist »nicht eine ein für allemal vorausbestimmte Harmonie zwischen Transcendenten und Immanenten, sondern eine unaufhörlich aus der allgemeinen Herrschaft der nämlichen logischen Gesetze der schöpferischen Vernunft auf allen Gebieten des Daseins sich ergebende Harmonie.«

56) Hiebei bespricht er sein Verhältniß zu dem interessanten Problem der Metamathematik in einer sehr anziehenden Weise. Das Resultat ist, daß die wirkliche Welt vermittelt der Sinnesempfindung in unserem Intellect ein ihr stereometrisch ähnliches Abbild hervorbringt. (a. a. O. 130 ff.). Bekanntlich handelt es sich bei diesem Problem um die Anzahl der Dimensionen, die man dem realen Raum zuschreiben darf. Unser empirischer Raum hat, das weiß jedes Kind, drei Dimensionen; da sich nun aber auch Räume mit beliebig vielen, mit n -Dimensionen denken lassen, so fragt es sich, ob auch der reale Raum mehr als drei Dimensionen habe. Vgl. Schmitz-Dumont, Zeit und Raum, Leipzig 1875, und Tobias, die Grenzen der Philosophie. Berlin 1875.

57) Der Glaube aber entspringt aus dem leicht begreiflichen und verzeihlichen Wunsch des Dogmatikers, Erkenntnis zu besitzen und sich in den schönen Traum wiegen zu können, einen festen Boden zu besitzen, von dem aus er sicher weiter operiren könne; eine solche *terra firma* der Erkenntnis existirt aber außerhalb der Welt der Empfindungen oder außerhalb der »reinen Erfahrung« nicht. Mit dieser Statuirung der Außenwelt vermöge eines Entschlusses erinnert Hartmann an Fichte; noch mehr aber an Cartesius, mit dem er auffallend in der Art und Weise der Begründung der Gewisheit der Erkenntnis übereinstimmt. Bekanntlich begründet Cartesius die Gewisheit darauf, daß Gott gütig sei und uns doch nicht betrügen könne. Ganz ähnlich sagt Hartmann, die Natur sei weise und gut und werde uns in ihrer gutmüthig-mütterlichen Fürsorge doch nicht prellen. Wie in so Manchem, so berührt sich Hartmann hierin mit dem *theismus vulgaris*.

Zuletzt schließt Hartmann mit dem Zugeständnis, »die Erkenntnistheorie für sich allein sei ohnmächtig, den Zirkel zu lösen; nur eine Metaphysik, die das Walten der Vernunft in allen Sphären des Daseins aufweise und den Kosmos in seiner ursprünglichen Einrichtung wie in dem Proceß seiner Entwicklung als das teleologische Product einer logisch sich bestimmenden Idee nachweise, könne es objectiv zum höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit erheben, daß eine solche Erfahrung und Erkenntnis, die zu solchen in sich harmonischen (?) Ergebnissen führe, keine bloße Prellerei der Verstandeseinrichtung, sondern selbst ein teleologisches Product weise waltender Vernunft sei.«

In dieser Argumentation findet Kirchmann in dem erwähnten Vortrag mit Recht eine unerlaubte Zuhilfenahme »wissenschaftlicher Gefühle«.

58) Diesen Unterschied premirt zu haben, ist ein wesentliches und unleugbares Verdienst Hartmanns; zwar liegt der Unterschied schon bei Kant, aber doch mehr unausgesprochen; vgl. Volkelt, Kants Stellung zum unbewußt Logischen, Philosoph. Monatshefte 1873. IX, pag. 49 ff.

59) Der Begriff des »objectiven Scheins« stammt von Schelling und Hegel, und wurde auch von Frauenstädt, dem Fortbildner Schopenhauers, freilich im Gegensatz zu der Meinung seines Meisters, wieder eingeführt und zu Ehren gebracht, um dem absoluten Idealismus und seinen Consequenzen zu entgehen. Auf Kantischem Boden ist nach Hartmanns eigenem Ausdruck dieser Begriff ein »hölzernes Eisen«. Und in der That — ein Schein, ohne ein Subject, in dem jener Schein existirt, ist eine monströse Mißgeburt der dogmatischen Logik.

Wenn man daran denkt, daß die objective Welt eine Vorstellung oder ein Gedanke des Absoluten sein soll und daß unsere eigene Weltvorstellung von Hartmann als aus demselben unbewußten Weltprincip geschaffen gedacht wird, so wird man unwillkürlich an den mystischen Gedanken des Malebranche erinnert, daß »wir Alles in Gott schauen«. Unsere Raumanschauung ist dann nur ein Bruchtheil der objectiv-göttlichen, unbewußt-univerfellen Raumprojection.

60) Die subjective und die objective Idee sollen sich dadurch unterscheiden, daß der Wille die letztere realisirt habe. Der Wille betreffe und verändere nämlich den Inhalt des Idealen nicht; er gebe ihm nur die Realität; wie bescheiden! als ob nicht die Realität eben Alles wäre! — Wenn Hartmann mehrmals darauf aufmerksam macht, das, was er Idee nenne, sei identisch mit der Platonischen Idee, so möchte sich dies doch nicht so ganz bestätigen. Bei Plato ist die Idee des Guten das Höchste und sie verleiht das Sein, die Realität, nicht wie bei Hartmann der »Wille.« Die Güte ist der Grund der Existenz und Erkennbarkeit bei Plato; Alles, was existirt und erkennbar ist, hat von Gott, der Idee des Guten, seine Existenz und Erkennbarkeit darum empfangen, weil er erkannt hat, es sei besser, daß es existire, als daß es nicht existire; bei Plato spielt die Idee des Guten oder Gott die Rolle des Vaters, die Materie oder Realität die Rolle der Mutter, also gerade umgekehrt als bei Hartmann, dessen Pessimismus ebenfalls ein frappantes Gegenstück zu dem Platonischen Optimismus bildet.

61) Dühring hat seine erkenntnistheoretischen Ansichten niedergelegt in seiner obenerwähnten »Natürlichen Dialektik«, Berlin 1865, und im Cursus, I. Abschnitt, drittes Capitel: »Verhältnisse (des Seins) zum Denken«. Pag. 41.

62) Sonst ist aber Kant derjenige Philosoph, vor dem er aufser Schopenhauer noch am meisten Achtung hegt. »Ein tieferes logisches System«, sagt er in der Einleitung zur Dialektik, »hat sich mit der Kantischen, mehr als mit jeder anderen Philosophie auseinanderzusetzen; doch kann es nur wenige Aufstellungen des großen Kritikers als bleibende Errungenschaften gelten lassen«. Insbesondere mögliche die Kantische Kritik die Aufdeckung und Correction der falschen Verdinglichung der Unendlichkeiten. Vgl. hiezu den betreffenden Abschnitt über Kant in Dührings »Kritischer Geschichte der Philosophie«, pag. 389 ff. Bekannt ist Dührings Ausspruch über Kant, sein Gedankenkreis sei kein einheitlicher; er habe vielmehr zwei Angelpunkte und gleiche einem Körper mit zwei Schwerpunkten; denn die Absicht seiner

Kritik sei, nicht bloß die Ausgeburten einer phantastischen Metaphysik zu treffen, sondern auch dem Glauben Platz zu schaffen.

63) Vgl. meine Abhandlung: »Die drei Phasen des Czolbe'schen Naturalismus«, Philosoph. Monatshefte 1876, pag. 10. 15.

64) Auch in der »Kritischen Geschichte der Principien der Mechanik« bekämpft Dühring jene metamathematischen Ideen, die aber doch neuerdings einen gewissen Werth zu erhalten scheinen; so hat Zöllner die Hypothese eines Raumes mit vier Dimensionen aufgestellt, eine Hypothese, die vielleicht geeignet ist, nicht nur die logischen Schwierigkeiten, sondern auch die physikalischen Antinomien, die sich aus dem Raumproblem ergeben, wenn auch nicht zu lösen, so doch erheblich zu erleichtern. Vgl. meine Abhandlung »Ueber den gegenwärtigen Stand des kosmologischen Problems« Philosoph. Monatshefte 1875. V. Heft pag. 193—219.

65) Außerdem begehen beide den Cirkel, zuerst das subjective Denken ohne Bedenken auf die Realität anzuwenden und in ihr auf eine universionelle, kosmische, logisch-teleologische Harmonie zu schließen, und nun erst von dieser aus wieder rückwärts den Schluss zu machen, daß vermöge dieser universionellen und allgemeinen Harmonie, die doch nur auf Grund einer angenommenen Harmonie zwischen Denken und Sein erschlossen werden konnte, eben auch diese specielle Harmonie zwischen Denken und Sein bestehen müsse.

66) So hoch die Analogie als Erkenntnis mittel zu stellen ist, so gefährlich ist doch auch ihre Handhabung, wie sich in diesem concreten Falle zeigt. Besonders Schopenhauer, an den sich Dühring und Hartmann anlehnen, hat die Analogie als Erkenntnis mittel bekanntlich ungemein hochgestellt. Aber die Analogie ist in der Hand des Meisters ein Zauberstab, der mit Einem Schläge neue und ungeahnte Einsichten an's Licht ruft; in der Hand des Unvorsichtigen ist sie ein Gift, das selbst richtige Erkenntnisse zerfetzt.

67) Vgl. Dr. Gideon Spicker, Ueber das Verhältniß der Naturwissenschaft zur Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft und der Geschichte des Materialismus von Albert Lange. Berlin 1874. Diese Schrift (Spicker nennt sie ein »Traktat«! pag. 17) steht der Schilling'schen Schrift: »Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus« würdig zur Seite, die Lange mit Lessing'scher Kritik in seinen »Neuen Beiträgen zur Geschichte des Materialismus«, Winterthur 1867, zurückgewiesen hat. Sogar darin kommen Beide überein, daß sie nur Recensionen des Langeschen Werkes sind mit einem auf Reclame berechneten Titel! — Mit einer treffenden Bezeichnung nennt Cohen in den Preuß. Jahrb. die von uns als Grenzbegriff bezeichnete Organisation das »erkenntnistheoretische Arcanum Lange's.«

68) Auf diesen Punkt, so interessant er an und für sich ist, kann ich hier nicht näher eingehen. Ich verweise auf die Behandlung dieser Frage bei Lange in der kleinen Schrift: Friedrich Ueberweg. Berlin, 1871, pag. 12 ff. und in der Gesch. des Mater. II, 412 ff. und auf meine erwähnte Abhandlung über Czolbe, pag. 30; Liebmann, in seinem Werke »Zur Analyse der Wirklichkeit«, Wolff in der Vorrede zu seiner oben angegebenen Schrift und Göring in seinem »System der kritischen Philosophie« haben diesen Punkt neuerdings eingehender behandelt.

69) Hier bestätigt sich das von mir anderwärts ausgesprochene Gesetz: Daß von einem einmal ergriffenen falschen Princip aus die unrichtigen Folgerungen mit einer geometrischen Progression wachsen, während von einem zugleich ergriffenen richtigen Princip

aus die richtigen Folgerungen nur in arithmetischer Progression zunehmen, oder anders ausgedrückt: daß der Irrthum relativ schneller wächst, als die Wahrheit.

70) Dieses ist nach Zöllners richtiger Bemerkung nur ein anderer Ausdruck für das Gesetz der Causalität.

71) Vgl. die Kritik der Hartmann'schen Philosophie durch Haym in den Preussischen Jahrbüchern vom Jahre 1872.

72) Dieser Satz wird am besten illustriert durch den Darwinismus. Entwicklung ist allerdings das »Zauberwort, das uns viele Räthsel gelöst hat« (Häckel), das uns aber dafür auch taufend neue aufgibt.

73) Hier erhellt deutlich, daß die Unendlichkeit des Raumes, der Zeit, der Causalität ihre Idealität involvirt; dies erkennt sowohl Hartmann als Dühring an; aber anstatt die Letztere zuzugeben, leugnen sie einfach die Unendlichkeit, behaupten die Endlichkeit von Raum, Zeit u. s. w., und opfern so die Logik zu Gunsten ihres dogmatischen Systemes. Vgl. pag. 99.

74) Die Tendenz zum Monismus ist jedoch auch nur ein metaphysisches Vorurtheil, wie u. A. Herbart in der kleinen, aber trefflichen Schrift: »Ueber das philosophische Studium« überzeugend nachweist. Hartmann freilich ist der Ansicht, »nur untergeordnete Geister können beim Dualismus oder Pluralismus Befriedigung finden.«

75) Weiteres siehe in »Hartmanns Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten, (mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus)«, Berlin 1874, wo Hartmann als sein eigener Commentator seine Ansicht genauer durchführt und begründet.

76) Näheres vgl. Gefammelte philosoph. Abhandlungen Nr. 7: Dynamismus und Atomismus, (in den Gef. Stud. u. Auff. C, Nr. VII).

77) Vgl. ib. Nr. 6 die Lebenskraft (in den Gef. St. C. IV.). S. dagegen: Hüfner, Ueber die Entwicklung des Begriffs Lebenskraft und seine Stellung zur heutigen Chemie. Academische Antrittsrede. Tübingen. 1873. pag. 22 u. 34.

78) Genauer hat Hartmann dies ausgeführt in der Schrift: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie, Berlin 1875. (Zuerst erschienen in der »Literatur« von Wislicenus). Eine eingehende Kritik dieser und überhaupt aller naturphilosophischen Theorien Hartmanns enthält die (einem *On-dit* zufolge von ihm selbst verfaßte) Gegenschrift: »Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewußten aus naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten«, Berlin 1872, eine ganz vortreffliche Schrift; ebenso u. A. die interessante Broschüre: »Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie u. s. w.« von Dr. G. Spitzer, Leipzig 1876, pag. 66—76. In jener Schrift wird nachgewiesen, daß die Consequenz des Darwinismus und der modernen Naturwissenschaft die Aufhebung aller Teleologie und damit auch der Metaphysik des Unbewußten ist, in der zweiten wird auf den Zusammenhang der Zweckvorstellung mit den Ideen des »Realismus« (im scholastischen Sinn) treffend hingewiesen. Teleologie und Ideenlehre seien eng verwandt; Finalismus und Begriffsrealismus stehen gemeinsam der mechanischen d. h. exacten Naturansicht feindlich gegenüber.

Weitere Aufsätze hierüber, darunter eine Studie über Häckel, von Hartmann enthalten die »Gefammelten Studien und Aufsätze«.

79) Ueberraschende Analogieen mit Hartmann bietet der amerikanische Philosoph Emerson dar. Dieser spricht genau, wie Hartmann vom »Ueberfeindenden«, so von der »Ueberseele«, d. h. der Weltseele. Beide verehren die Mystik

und beider Lehren sind, um es kurz zu bezeichnen, höherer Spiritismus. Was für Hartmann Schelling ist, das ist für Emerson Swedenborg. Genau wie Hartmann spricht auch Emerson von »Offenbarungen« der »Ueberseele«, welche auch eine Art »Unbewusstes« ist. Daß der Amerikaner damit den Optimismus verbindet, erhöht nur den Reiz der Parallele, deren Ausführung wir einer anderen Gelegenheit aufsparen. Boshafte Seitenblicke auf den in Amerika und nun auch in Deutschland blühenden praktischen, vulgären Spiritismus — wollen wir unterlassen. Vgl. die Einleitung Julian Schmidts zu den eben erschienenen »Neuen Essays von Ralph Waldo Emerson«. Autorisirte Uebersetzung. Stuttgart. Auerbach. 1876. Vgl. hiezu den Aufsatz Hartmann's: »Ueber das Wesen des Gesamtheistes« a. a. O.

80) Die Hartmann'sche Theorie der Muskelcontraction, die durch das Mittelglied des Unbewussten zu Stande kommen soll, hat Weis im dritten Bande seines »Antimaterialismus: Kritik aller Philosophie des Unbewussten«, Berlin, Henfchel 1872 richtig mit der Cartesianisch-occasionalistischen Theorie verglichen, wonach die Bewegungen des Menschen, deren Ausführung unbewußt vor sich geht, durch Gott zu Stande kommen. Weis nennt sie die »Hartmann'sche Fingerhebungstheorie«.

81) Vgl. hiezu: Ochowicz, Bedingungen des Bewusstwerdens, Leipzig 1874, pag. 100 ff. und meine Recension dieser Schrift Phil. Monatsh. XI, 273 ff. Die Beschreibung jenes Actes der Bewusstwerdung bei Hartmann ist höchst merkwürdig. Der Wille »obstipuit steteruntque comae et vox faucibus haesit«; der Wille nämlich erschrickt und scheut zurück vor der sich plötzlich ihm gegenüberstellenden Vorstellung und erwacht dadurch zum Bewußtsein!

82) Allerdings setzt Dühring selbst eines seiner Hauptverdienste in die rationelle Behandlung der Unendlichkeitsbegriffe; er hat diese schon in seiner lateinisch geschriebenen Dissertation: *De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica*. Berlin 1861, und außer in seiner Dialektik auch an mehreren Stellen seiner Geschichte der Philosophie, besonders aber bei den Eleaten behandelt. Ueber diese Frage verweise ich auf meine Abhandlung: »Ueber den gegenwärtigen Stand des kosmologischen Problems«. Philof. Monatsh. XI, 193 ff. Vgl. Riehl a. a. O. Pag. 47.

83) Da drängt sich denn freilich die Frage auf, ob denn die monistische Tendenz nicht ein bloßes Vorurtheil sei? Herbart behauptet dies; in neuerer Zeit haben u. A. Dietrich (Philosophie und Naturwissenschaft, Tübingen 1875) und J. B. Meyer die Unmöglichkeit des Monismus betont. Dagegen sieht freilich Avenarius in der erwähnten Schrift im Monismus eine »kraftersparende« Annahme und hält diese daher auch für geboten.

84) Dieselbe Bemerkung, daß nämlich Dühring platonische Elemente und einen Realismus der Begriffe, Arten, Typen (im scholastischen Sinne) in sein System aufgenommen habe, macht auch Dr. Hugo Spitzer in der schon gerühmten Schrift »Nominalismus und Realismus« pag. 81—92. Indessen hat Spitzer, der mit Recht auf die Verwandtschaft Dührings mit Schopenhauer hinweist, gerade einen Punkt hervorzuheben vergessen, dessen Wichtigkeit nicht zu unterschätzen ist, nämlich daß jener Realismus Dührings, der platonistisch zu nennen ist, zunächst und direct von Schopenhauers Ideenlehre stammt. Dieselbe Hypothese, die auf einer Hypostasirung solcher Abstractionen beruht, die wir im Denken vollziehen, hat auch Liebmann in seinem Werk »Zur Analysis der Wirklichkeit«, Straßburg 1875, entwickelt. Eine ganz ähnliche Ansicht hatte auch Czolbe; vgl. dazu meine mehrfach erwähnte Abhandlung Philof. Monatsh. XII, 1 ff. — Es ist dies einer jener Punkte, in denen der hier unzu-

reichende Materialismus ein ideelles Moment aus Schopenhauer entlehnt. Ueberhaupt möchte hier die Bemerkung am Platze sein, daß Dührings System auch insofern sehr beachtenswerth ist, als in demselben der erste, bedeutendste Versuch gemacht ist, den sterilen, ungechichtlichen und starren Materialismus den neuen Anforderungen gemäß umzugestalten, dem Fortschritt der philosophischen Erkenntnis zu accommodiren und denselben im Anschluß an Feuerbach und Schopenhauer zu einem lebensvolleren Naturalismus fortzubilden. Und insofern zeigte sich auch noch einmal der Universalismus des Hegel'schen Systemes; denn zwei Ausläufer dieses Systems, der spätere Schelling und Feuerbach bildeten die Anknüpfungspunkte für Hartmann und Dühring, um den vulgären Materialismus umzubilden und auferdem mit Schopenhauer'schen Elementen zu verbinden.

85) Diese Ausführlichkeit war nöthig, um Mißverständnisse zu verhüten, wie sie merkwürdiger Weise doch vorgekommen sind. Das zeigen Ausführungen, wie sie sich bei Spicker a. a. O. pag. 89 ff. und bei Seydel Philof. Monatsh. XI, 220 ff. (Zur Vertheidigung gegen A. Lange) finden. Vgl. Hermann, Physiologie, 4. Aufl. 1872. Pag. 459, und Wundt, Grundzüge der physiolog. Psychologie. 1874. Pag. 862. Vgl. ferner Brentano, Psychologie. 1874. Pag. 13 ff.

86) Eine scharfgezeichnete, gedrängte Uebersicht der bisherigen Leistungen und der Probleme, sowie der Methoden der Psychologie gibt Lange in dem trefflichen Artikel: »Seelenlehre« in der Schmid'schen Encyclopädie der Pädagogik, Gotha, Besser, 1870 Band VIII, pag. 573—667. Ein Abdruck dieser Abhandlung wäre sehr erwünscht. In die genannte Encyclopädie hat Lange mehrere treffliche Artikel geliefert, so besonders die große Monographie über L. Vives. — Ich trage hier nach, daß gegen Lange's Auffassung des Darwinismus und speciell der Teleologie neuesten A. Wigand in seinem großen kritischen Werke: Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. Zweiter Band, 1876, pag. 494 ff. in eingehender Weise Einspruch erhoben hat. Vgl. die Geschichte des Material. II, 302.

87) Einen weiteren Beitrag zu diesen Fragen enthält die kleine, aber treffliche Broschüre Lange's: Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch. Duisburg 1865. (Anonym erschienen; der Verfasser ist nur hinter dem Vorwort genannt.)

88) Dieses ist ein Versuch, der dem Optimismus und Pessimismus zu Grunde liegenden Frage über den Werth der Welt den systematischen Ort im Ganzen der Philosophie anzuweisen, während man sie bisher bald ganz aus derselben ausschloß, bald nur als Anhängsel der Ethik oder Geschichtsphilosophie oder auch der Religionsphilosophie behandelte. Diese Eintheilung schließt sich an die allgemein acceptirte Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische an. Eine eingehendere Ausführung dieser Eintheilung und eine Begründung derselben durch historische Belege kann nicht an diesem Orte gegeben werden. — So wie wir hier die Lehre vom Werth der Welt im Gegensatz zur Metaphysik als der Lehre vom Wesen der Welt auffassen, würde sie etwa dem entsprechen, was Mill in seinem System der deductiven und inductiven Logik, überf. v. Gomperz, Leipzig 1872, III, 369 unter einer »*Philosophia prima* der Lebenskunst« versteht, welche er der »*Philosophia prima* der Wissenschaft« gegenüberstellt. Er nennt sie daselbst auch Teleologie als »Lehre von den menschlichen Zwecken« und diese spitzt sich ja jedenfalls in der Frage nach dem Werth der Welt und des Lebens zu, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß diese Frage, abfolut genommen, ebenso unbeantwortbar ist, als die ihr entsprechende

nach dem Wesen der Welt. Dagegen, relativ genommen, sind beide Fragen Gegenstand der ernstlichsten Discussion. Der Punct, worauf es hier ankommt, ist der, daß auch für die praktische Sphäre, welche mehrere Gebiete umfaßt, eine gemeinsame Grundwissenschaft gefordert wird, welche die jenen praktischen Gebieten gemeinsamen Grundprobleme in derselben Weise behandelt, wie die Erkenntnistheorie resp. die Metaphysik die gemeinsamen Grundprobleme der theoretischen Sphäre behandelt. Hier werden die letzten Grundsätze des Erkennens festgestellt und die Wissenschaft gelangt dabei auf den Grenzbegriff des Dinges an sich; dort werden die letzten Grundsätze des Verhaltens festgesetzt und dabei gelangt man auf den Grenzbegriff des Werthes oder Zweckes des Seins; diese Disciplin ist, wie Mill bemerkt, »im Wesentlichen leider erst zu schaffen.« Wenn Mill daher ein »vollständiges System der Teleologie« verlangt, so scheinen uns der Optimismus und der Pessimismus einseitige Gestaltungen dieser Disciplin zu sein. Der etwaige Einwand, dieses alles gehöre in die Ethik, ist darum hinfällig, weil die Ethik es nur mit dem Guten und Sittlichen zu thun hat, dagegen das praktische Verhalten, wie Mill richtig bemerkt, auch noch die Klugheitslehre und die Aesthetik umfaßt, und ebenso die Politik im weitesten Sinn, insbesondere, wie auch Mill ganz richtig andeutet, in der Hinsicht auf die Verbesserung des Menschenlooses in der Zukunft. Allerdings wurden diese Fragen meistens unter dem Namen der Moralphilosophie abgehandelt; allein diese Bezeichnung verhindert die Einsicht, daß es sich dabei nicht bloß um Moral, sondern überhaupt um die Einrichtung unseres Lebens handle. Man kann auch mit Strauß sagen: die Metaphysik behandle die Grundfrage: »Wie begreifen wir die Welt?«, die Teleologie (im Mill'schen Sinn) die andere Grundfrage: »Wie ordnen wir unser Leben?« Dieses letztere Problem liegt ebenso jenseits der Moral und Politik u. f. w., wie das erstere jenseits den speciellen Naturwissenschaften. Wäre »Metamoral« nicht eine barbarische Wortbildung, eine *vox hybrida*, so würde ich die Metamoral der Metaphysik gegenüberstellen, und beide als nur postulierte, imaginäre Disciplinen kennzeichnen, indem die den beiden zu Grunde liegenden Fragen (nach dem Werth und nach dem Wesen der Welt) unbeantwortbar sind, wobei hier vielleicht übergangen werden darf, ob diese Unbeantwortbarkeit eine Folge einer sinnlosen Fragestellung oder der »Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis« sei; im ersteren Falle wären jene beiden Disciplinen eben kindische Forderungen, im zweiten Falle freilich wären Beide »Wissenschaften für Uebermenschen«, wie man sich neuerdings ausgedrückt hat. Jedenfalls ist so viel gewiß, daß factisch die Optimisten und die Pessimisten die Antwort auf jene Frage gefunden haben wollen; das dabei angewandte Kriterium ist die Voraussetzung, der oberste Zweck des Daseins sei das Glück, eine Annahme, die natürlich ganz willkürlich ist. Diese imaginäre Disciplin ist jedoch factisch das Tummelfeld der Optimisten und Pessimisten; wie aber der kritische Philosoph an die Stelle der Metaphysik die Erkenntnistheorie setzt, so setzt er an die Stelle der »Metamoral« die Theorie der Empfindungen, die schließlichs allem praktischen Verhalten zu Grunde liegen. Diese Theorie der Empfindungen haben denn auch u. A. Schopenhauer und Hartmann gefördert; dagegen ist die totale Durchführung des Pessimismus werthlos und einseitig. Jedenfalls ist nicht leugnen, daß die eingehende Behandlung dieser Fragen bei den neueren Philosophen seit Schopenhauer eine entsprechende Veränderung der Systematik nach sich ziehen muß, und diese scheint uns in der angegebenen Weise sich vollziehen zu müssen. Wie soll man denn die Untersuchungen Scho-

penhauers, Hartmanns und Dührings über Pessimismus und Optimismus schließlichs bezeichnen? Praktische? Ethische? Moralische? Wir haben bis jetzt dafür keine zutreffende Bezeichnung, und so mag der im Anschluß an Mill gemachte Vorschlag, sie »metamoralische« zu nennen, sein Glück versuchen. Einen ganz ähnlichen Vorschlag hat auch neuestens Fechner gemacht in seiner »Vorschule der Aesthetik«. Erster Theil. Leipzig 1876, pag. 36. Er verlangt daselbst »eine Lehre, welche die gesammten Lust- und Unlustverhältnisse der Welt, innere wie äußere, nach ihren begrifflichen und gesetzlichen Beziehungen, Verkettungen, Entstehungsweisen und Eingriffsweisen verfolgt.« Für diese Idee einer so umfassenden Lehre von Lust und Unlust schlägt er das Wort Aesthetik in sehr verallgemeinerter Bedeutung vor, und erinnert daran, daß auch schon der Name Hedonik dafür vorgeschlagen worden sei. Dieser Vorschlag stimmt um so mehr mit dem Unfrigen überein, als nach Fechner auch die Moral aus dieser Grundwissenschaft entspringt neben der Aesthetik. Da unter den Empfindungen nicht bloß sinnliche zu verstehen sind, so braucht man dabei nicht an den ordinären Eudämonismus zu denken. Die Hauptzüge einer solchen Lehre, die man vielleicht am besten Empfindungstheorie nennen könnte, findet man (nach Fechner) in Hartmanns »Grundzügen der Wissenschaft des Glücks.« Halle. 1869 und »Anfängen der Lebensweisheit.« Leipzig. 1874. Die soeben erschienene Schrift von Léon Dumont »Vergnügen und Schmerz« Brockhaus 1876 (Internationale Bibliothek) verfolgt offenbar denselben Zweck. Auch die sonderbare Schrift von A. Krauffe »Die Gesetze des menschlichen Herzens wissenschaftlich dargestellt als formale Logik des reinen Gefühls.« Lahr 1876, scheint von demselben Gedanken auszugehen. Ansätze zu einer solchen Empfindungstheorie gibt ferner auch Lange. Ich wiederhole noch einmal, daß diese Empfindungstheorie eine wissenschaftliche, auf die Ergebnisse der exacten Naturforschung, der empirischen Psychologie und der Kulturgeschichte gestützte Behandlung aller derjenigen Probleme sein würde, welche bisher einseitig und unwissenschaftlich von den Optimisten und den Pessimisten behandelt worden sind. Genau wie die erkenntnistheoretischen Untersuchungen in der kritischen Methode an die Stelle der dogmatischen Metaphysik treten, so treten die verlangten empfindungstheoretischen Untersuchungen an die Stelle der dogmatischen »Metamoral«, und bilden ebenso sehr den Ausgangs- als den Endpunkt der Aesthetik, Moral und »Lebensweisheit«. So allein gewinnen insbesondere die Aesthetik und Moral jene wissenschaftliche Grundlage, welche ihnen gebührt. Das auch Religionsphilosophie und Sociologie in die Sphäre der empfindungstheoretischen Untersuchungen gehören, erhellt leicht, wenn man sich der neueren Ansichten über diese Gebiete erinnert. Vgl. z. B. die auf die Gesetze der Psychophysik basirte, empfindungstheoretische Behandlung des socialen Glückes bei Lange, Gesch. d. Mat. II, 458 und »Arbeiterfrage«, pag. 113—134. Besonders die Behandlung in der letztgenannten Schrift kann als Muster solcher »empfindungstheoretischen« Untersuchungen gelten. Die Grundlagen der Empfindungstheorie sind in der Psychophysik gegeben. Vgl. ferner das Gesetz des Contrastes bei Wundt, Psycholog. 430 und bei Lazarus, Das Leben der Seele. 2. Aufl. I, 317. Von einer von ihm entworfenen »vollständigen Tafel der menschlichen Interessen« spricht Lazarus a. a. O. pag. 286. Eine solche würde die Forderungen Mill's und Fechner's erfüllen. Von einer Empfindungslehre spricht in ähnlicher Hinsicht auch Noiré, Der monistische Gedanke, pag. 182, und nennt sie »Aesthetik«; er faßt sie jedoch weiter als wir; sie soll neben der »Kinetik« die Grundwissenschaft sein. Ansätze

zu einer solchen Empfindungstheorie findet man ferner in jeder guten Psychologie, insbesondere bei Wundt und Horwicz; doch sind dies nur die Grundlagen. Die Empfindungstheorie in unserem Sinn umfaßt sämtliche menschlichen Lebensverhältnisse, und soll, sowohl im Allgemeinen, als im Speciellen, wissenschaftlich die Gesetze der Succession und Coexistenz der Lust- und Unlustempfindungen darstellen. Dafs endlich die theoretische und die praktische Sphäre in der Wirklichkeit nicht so streng getrennt sind, wie die Theorie sie nothwendig darstellen muß, braucht wohl kaum noch besonders bemerkt zu werden. Die Empfindungstheorie wäre der eigentlich wissenschaftliche Ausdruck dessen, was, wie das immer bei der Constitution neuer Wissenschaftsgebiete geschieht, bis jetzt unwissenschaftlich und zwar vom Pessimismus und Optimismus behandelt worden ist.

89) Vgl. hiezu außer den betreffenden Abschnitten in dem Hauptwerke die Abhandlung: »Ist der pessimistische Monismus trostlos?« in den »Gesammelten Abhandlungen«. — Dühring nennt Hartmann's System nicht unpassend Optimo-Pessimismus.

90) Erotische Probleme höherer und verwickelter Natur (bes. den Ehebruch) hat Hartmann sehr geistreich behandelt in seinen 1871 erschienenen Dramen: »Triton und Isolda« und »David und Bethseba«.

91) Wie wir nachträglich hören, soll denn auch Hartmanns nächstes größeres Werk eine »Ethik« sein. Eine Probe daraus enthalten O. Blumenthal's Neue Monatshefte u. f. w. III, 3, 225 ff. (Jahrgang 1876) unter dem Titel: »die Verlogenheit des modernen Lebens.« Auf diese »Ethik« Hartmann's darf man ebenso gespannt sein, wie auf die von Dühring angekündigte »Wissenschaftstheorie«, und auf das von Cohen befoigte Opus Postumum von Lange: »Logische Studien«.

92) »Der Werth des Lebens, eine philosophische Betrachtung.« Breslau, Trendelenburg 1865.

93) Vgl. E. v. Hartmann: Zur Reform des höheren Schulwesens. Berlin 1875. — Dührings Vorschläge zur Erhöhung der Lebensreize erinnern in manchen Punkten an die Vorschläge des in socialöconomischer Beziehung freilich entgegengesetzten Materialisten Straufs im »Alten und Neuen Glaubens«, mit dem jener auch in der Abschaffung der Religion übereinstimmt, sowie in der Begründung des kosmischen Optimismus. In seinem Optimismus stimmt Dühring auch mit dem anderen Hegelianer Feuerbach überein, der, wie alle Anhänger des absoluten Idealismus, und so auch Straufs, Optimist ist. Auch dieses Element in Dühring ist also ein von Hegel stammendes.

94) Vgl. Dührings Schriften: Kritische Geschichte der Nationalöconomie und des Socialismus, 2. Aufl. 1875; Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre, 1866; Kapital und Arbeit, 1865; Curfus der National- und Socialöconomie, 1873; Carey's Umwälzung der Volkswirtschaftslehre und Socialwissenschaft zwölf Briefe, 1865. Die Verkleinerer Carey's und die Krisis der Nationalöconomie, sechzehn Briefe. Breslau 1867. Diese Vereinigung philosophischer und nationalöconomischer Thätigkeit, — in England häufig (Locke, Hume, Berkeley, Mill, Spencer u. A.) — ist in Deutschland ganz neu. Sie findet sich außer bei Dühring nur noch bei Lange. Unter den früheren Philosophen hat nur Fichte sich eingehender mit diesen Fragen beschäftigt. Dühring erinnert auch in manchem Anderen noch an den energischen,

rücksichtslosen Fichte, wie Hartmann an den poetisch-mythologischen Schelling, beide sowohl in Lehre als in Charakter, während wir — wollen wir einmal diese Parallele durchführen — Lange mit Kant oder Reinhold zusammenstellen müßten. Vgl. die Notiz im Vorwort, pag. VIII, Anm.

95) Lange hat diesen Punkt, der Aufgabe seines Werkes gemäß, natürlich nicht im Zusammenhang behandelt; was wir im Folgenden geben, ist eine verarbeitete Zusammenstellung von Ausprüchen Lange's über diesen Gegenstand, die an den verschiedensten Stellen seines Werkes zerstreut sind.

96) Vgl. Die Arbeiterfrage. Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 3. Aufl. Winterthur 1875. Pag. 142.

97) Außer in der in der vor. Anm. angezogenen Schrift und an mehreren Stellen seines Hauptwerkes hat Lange seine volkswirtschaftlichen Ansichten entwickelt in der Schrift: Mills Ansichten über die sociale Frage und die angebliche Umwälzung der Volkswirtschaft durch Carey. Duisburg 1866, (gegen Dühring), sowie in mehreren Flugchriften und kleineren, in Zeitschriften und Zeitungen zerstreuten Artikeln.

98) Vgl. Die Arbeiterfrage, pag. 337.

99) Vgl. Die Arbeiterfrage, Cap. VII.: »Von der Lösung der Arbeiterfrage«, besonders pag. 387 ff.

100) Lange's Ansichten erinnern häufig an die Ansichten H. Lorm's, (H. Landesmann) auch eines subjectiven Idealisten, der in seinen »Philosophisch-kritischen Streifzügen«, 1873 in der bekannten, hübschen Studie: »Die Muse des Glücks« von einem »Optimismus ohne Grund« spricht, der in manchen Beziehungen eine populärere Auffassung dessen ist, was Lange den »Standpunkt des Ideals« nennt. Lorm sagt daselbst (pag. 16): »Die Gründe des Pessimismus können alle Gründe des Optimismus siegreich widerlegen, vermögen aber den Letzteren selbst nicht, den Optimismus ohne Grund, aus der Welt zu schaffen. Der Optimismus ohne Grund wird aber auch nie ernstlich angefochten werden, weil er mit dem Pessimismus gemeinsame Sache macht in der Feindschaft gegen den rationalen, auf Gründe sich zu stützen besessenen Optimismus.... Denn aus Gründen des rationalen Optimismus kann man nicht glücklich sein in einer Welt, deren Leben fortwährend tief aufregt zum Mitleid« u. f. w. Lorm faßt diesen »Optimismus ohne Grund« mehr bloß charakterologisch auf, (indem er ihn als angeborenes Temperament behandelt), während Lange seinen »Standpunkt des Ideals« mehr ethisch und erkenntnistheoretisch begründet. — Eine ähnliche Stellung nimmt Pfeleiderer in der geistreichen Studie über den Pessimismus ein, die sich unter den »Deutschen Zeit- und Streitfragen« aus seiner Feder findet; auch dieser führt daselbst aus, daß in der Erscheinungswelt der Pessimismus berechtigt sei.

101) Dürfte doch schon vor Kurzem der Herausgeber des »Mind«, der neuen englischen, trefflich redigirten philosophischen Zeitschrift, die Behauptung riskiren, England trage in der Philosophie die Fahne voran (»leading the van«). — Vgl. Böhmmer, Geschichte der Entwicklung der naturwissenschaftlichen Weltanschauung in Deutschland, Gotha, 1872, eine treffliche, kleine Schrift, in welcher der Verfasser u. A. auch auf die Annäherung Deutschlands und Englands in wissenschaftlicher, speciell in philosophischer Beziehung hinweist und constatirt, daß der Gang des europäischen Denkens einen immer gleichförmigeren, internationalen Charakter annehme. (S. a. a. O. pag. 192 ff.)

102) Naturgemäß sind auch die Kantianer, wenn auch nicht in feindliche Heer-

lager getrennt, so doch in verschiedene Richtungen gespalten. Gewöhnlich unterscheidet man Kantianer im weiteren und im engeren Sein (so unterscheidet auch Lange, Gesch. des Material. II, 2); Grün in dem mehrfach erwähnten Werke (Die Philosophie in der Gegenwart) unterscheidet echte Kantianer und Hyper- oder Pseudokantianer; denselben Unterschied macht W. Tobias in dem interessanten Werke: Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann und Lasker. Berlin 1875; jedoch stellt Tobias Helmholtz, Joh. Müller, Wundt, A. Lange unter die Zahl der Pseudo-Kantianer, und nennt »echte Kantianer« dieselben, welche Grün als Pseudokantianer bezeichnet; vielleicht könnte man auch jene obige Eintheilung (von Kantianern im weiteren und im engeren Sein) ergänzen durch eine Eintheilung in Rechte Seite, Centrum, Linke Seite, wie man ja auch seinerzeit die Hegelianer eingetheilt hat; (vgl. Erdmann, Grundriss der Gesch. der Philof. 2. Aufl. 1871, pag. 656). Man könnte das *fundamentum divisionis* sowohl aus dem Streit um die Methode, als aus den Resultaten nehmen; Beides ist natürlich eng von einander abhängig. Nach der Methode könnte man etwa scheiden in dogmatisch-kritische, deductiv-kritische und inductiv-kritische Kantianer; nach dem Resultat in dogmatisch-idealistische, kritisch-dualistische, empiristisch-monistische Kantianer, wobei jedoch beidemale das Eintheilungsprincip nicht streng festgehalten werden konnte. Lange nahm auch in diesem Punkte jene vermittelnde und höhere Stellung ein, welche ihn in allen übrigen Punkten stets auszeichnete. Jene Parteien gehen natürlich in vielen Beziehungen in einander über und sind außerdem bestimmt durch den Einfluß, den andere Systeme auf den Einzelnen ausüben, wobei insbesondere Comte, Mill und die Engländer gegenwärtig in Betracht kommen. Jene Rubriken mit Namen auszufüllen, würde hier zu weit führen. — Die obige Charakterisirung der verschiedenen Richtungen ist in demselben Maasse unvollkommen, in welchem einerseits diese Richtungen in verschiedenen Schattirungen ineinander übergehen und andererseits die traditionelle Terminologie nicht mehr zur Bezeichnung der sich complicirenden Richtungen hinreicht, ein Umstand, der sich auch bei den Ausdrücken Idealismus, Materialismus, Optimismus, Pessimismus u. s. w. geltend macht, indem die Fülle der neuen Formen den Rahmen der althergebrachten Terminologie immer mehr sprengt und alte Gegensätze sich verwischen, während sich neue bilden; dieser Umstand macht sich bei der Kritik und Charakteristik der Systeme in sehr störender Weise geltend, wie schon Trendelenburg bemerkte. — Das Bemerkenswerthe (das theilweise jetzt erst recht hervortritt), bei dieser Kantströmung ist die Thatfache, daß man von den verschiedensten Seiten aus zu Kant zurückgekehrt ist. Dieser Umschwung vollzog sich theilweise stillschweigend, und es ist bemerkenswerth, daß er in den Schulen der drei mächtigsten Philosophen der Neuzeit in Deutschland unabhängig zugleich stattfand. Die Hegelianer haben durch E. Zeller, die Herbartianer durch W. Drobisch diesen Rückgang auf Kant ausgedrückt; von Schopenhauer und Lange war schon oben die Rede. Andererseits ist aber auch bekanntlich die Naturforschung und der bessere Kern des Materialismus (so z. B. Grün von Feuerbach aus) bei Kant angelangt; und so vollzog sich das interessante Schauspiel, daß die Gegner sich über der »Kritik der reinen Vernunft« die Hände reichen und daß wir heutzutage genau an demselben Punkte stehen, wo man vor einem Jahrhundert stand, indem sich, um ein beliebtes Bild zur Anwendung zu bringen, der Fortschritt in einer Spirale vollzog, wodurch allerdings der Punkt immerhin um etwas hinausgeschoben wor-

den ist. Außer diesen Richtungen, welche alle wie Strahlen auf diesen Einen Punkt convergirten und sich concentrirten, hatte noch die Fries'sche Schule die Kant-Tradition gepflegt. Gut bemerkt Grün a. a. O. pag. 31: »Man kann sagen, ein solches Zusammentreffen war in der Geschichte der Philosophie noch nicht dagewesen. Noch nie hatte sich der Empirismus, Realismus, Atomismus mit dem Apriorismus, Idealismus, Spiritualismus so um den kritischen Punkt concentrirt, nie waren beide so Aug' in Auge gestanden... Auch die Männer der Realität stießen auf Kant, bei dem sie sich mit der Speculation begegneten.« — Es ist daher ein Symptom einer vollständigen Verkenning der Situation und eine geradezu antiquirte Anschauung, wenn Hartmann meint, man habe jetzt nur die Wahl zwischen materialistischem Naturalismus (Dühring) und spiritualistischem Monismus oder Pantheismus (Hartmann). Dabei ist der Kriticismus vergessen worden, und sobald man dies erkennt, dann hat man — auch schon die Wahl nicht mehr; denn dann erscheint eben der Kriticismus als der einzig mögliche Standpunkt. — In engstem Zusammenhang mit dieser Kantströmung steht das Zurückgehen auf die unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger Kant's, so auf Berkeley und Hume, sowie auf Fichte, auf welche in neuester Zeit von verschiedenen Seiten zurückgegriffen worden ist. Wenn wir die Zeichen der Zeit richtig deuten, so wird man zunächst, ehe man zu neuer Systembildung schreitet, die unmittelbaren Vorgänger und Nachfolger Kant's einer erneuten Durchforschung unterziehen, um so, ausgerüstet mit dem besten historischen Material, das eigentliche Kantproblem so scharf wie möglich zu erfassen. Erst dann wird es sich darum handeln, wie sich die kritische Methode in einem kritischen System vollenden werde. Denn der Kriticismus, wenn er echt kritisch aufgefaßt wird, ist keineswegs ein streng-gechlossenes System, sondern eine streng-wissenschaftliche Methode. Daß einige Stürmer und Dränger natürlich voreilig Systeme bauen, kann daran nichts ändern. Es ist aber sehr wichtig, sich dies klar zu machen, daß der Kriticismus zunächst nur Methode sei; es ist ja auch kein Gegensatz der Dogmatismus, der sich eben durch seine Methodenlosigkeit oder Pseudo-Methode charakterisirt. Erst nach jenen Vorarbeiten wird es sich fragen, inwiefern die kritische Methode den Monismus überhaupt und speciell den naturwissenschaftlichen Monismus fordere oder einschliesse. Man hat es in jüngster Zeit unzählige Mal wiederholt, daß sich der Idealismus und der Realismus zu einem neuen System zusammenschließen müsse und speciell für Deutschland hat dies Zeller am Schlusse seiner »Geschichte der deutschen Philosophie« klar und bündig ausgesprochen. Allein man würde sehr irren, wenn man glauben würde, diese verlangte Verschmelzung zu einem neuen Monismus könne sich ohne Weiteres vollziehen. Diese Verschmelzung kann nur durch den Kriticismus hindurchgehen, und die deutsche Philosophie ist vollständig auf dem rechten Wege, wenn sie vom Idealismus und Materialismus auf Kant zurückging; um von den Wurzeln aus zu reformiren. Es ist daher ein großes Mißverständnis der Sachlage, wenn Lewes am Schlusse seiner Geschichte der Philosophie, wo er die Philosophie der Gegenwart in Deutschland bespricht, den Rückgang auf Kant mit speculativ-dogmatischen Repriftationen in Zusammenhang bringt. Der Rückgang auf Kant war der erste Schritt vorwärts; wie die folgenden Schritte ausfallen werden, und ausfallen müssen, wenn wieder eine gewaltige und grobsartige Weltanschauung entstehen soll, welche Thatfachen und Ideale gleichmäÙig berücksichtigt, dies haben wir im Allgemeinen zu zeigen versucht. —

Berichtigungen:

S.	21	Z.	21	v. o.	lies	Bois-Reymond's	statt	Bois-Reymondt's
„	24	„	18	„	„	Comte	statt	Kant
„	28	„	3	„	„	fozialistischer	statt	fozialistischer
„	28	„	20	„	„	Parmenides	statt	Parmonides
„	51	„	20	„	„	univerfellen	statt	unvorstellbaren
„	51	„	3	„	u.	Naivetät	statt	Naivität
„	76	„	11	„	„	<i>μῦθοι</i>	statt	<i>μύθοι</i>
„	78	„	13	„	o.	<i>dividualitas</i>	statt	<i>divitualitas</i>
„	86	„	12	„	„	<i>vogue</i>	statt	<i>vojue</i>
„	198	„	6	„	„	Bruchstücke	statt	Bruckstücke
„	215	„	20	„	„	die er	statt	die an
„	219	„	21	„	„	sind die	statt	nd die
„	223	„	14	„	„	derselben	statt	deffelden.

